Antinomismus und Askese in den Pastoralbriefen.

Von

D. W. Lütgert,
Professor der Theologie in Halle a. S.

Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg
für das Jahr 1909.

Druck von C. Bertelsmann in Gütersloh.
1909.

Antinomismus und Askese in den Pastoralbriefen.

Von

D. W. Lütgert,
Professor der Theologie in Halle a. S.

Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg
für das Jahr 1909.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Druck von C. Bertelsmann in Gütersloh.
1909.

In erweiterter Form erscheint diese Abhandlung unter dem Titel: Die Irrlehrer der Pastoralbriefe – als 3. Heft der Beiträge zur Förderung christl. Theologie, XIII. Jahrgang 1909.

Inhalt.

Seite

Einleitung 5

1. Der Streit um das Gesetz 6

2. Die Askese und die Emanzipationstendenzen 29

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548112_0060

Mit der folgenden Abhandlung setze ich die Untersuchung fort, die ich mit der Studie über „Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth“[1]) begonnen habe. Ich hoffe, daß diese Untersuchung einen neuen Beweis für die Grundthese über die innere Geschichte der christlichen Gemeinde im apostolischen Zeitalter bringen wird, die ich in der Einleitung zu der ersten Untersuchung ausgesprochen habe. Da die Verhältnisse in den Pastoralbriefen einfacher sind als in den Gefangenschaftsbriefen, so lege ich zunächst die Untersuchung über die Pastoralbriefe vor. Auch bei dieser Arbeit war gerade, weil ihr Ergebnis von der Tradition abweicht, eine möglichst eingehende Auseinandersetzung mit der Literatur notwendig. Eine wissenschaftliche Untersuchung über die Pastoralbriefe kann natürlich bei dem heutigen Stande der Einleitungsfragen den paulinischen Ursprung der Briefe nicht voraussetzen. Im besten Falle kann sie einen Beitrag zur Entscheidung dieser Frage liefern. Ich selbst bin überzeugt davon, daß Paulus der Verfasser der Briefe ist, und habe deshalb schon der Einfachheit wegen statt des namenlosen „Verfassers“ oft Paulus gesetzt. Darauf kommt es ja nicht an, sondern nur darauf, daß kein positives, aber auch kein negatives Urteil über die Echtheit der Briefe als ein Vorurteil wirkt, nach welchem man sich a priori das Bild der Verhältnisse, unter denen die Briefe entstanden sind, zurecht-

[1]) Beiträge XII. Jahrgang 1908. 3. Heft.

macht. Für jede wirklich wissenschaftliche Untersuchung muß die kritische Frage offen gehalten werden, sie darf auch nicht als im negativen Sinne entschieden angesehen werden. Ich habe also das Bild der Irrlehrer nur nach den Briefen selbst gezeichnet und nicht nach einem Vorurteil über die Frage, was für Irrlehrer zur Zeit der Briefe könnten oder müßten existiert haben. Kein Vorurteil freilich hat die Untersuchung so gehemmt, als die Zerlegung der Briefe, sobald der Exeget einmal den Zusammenhang nicht gleich begriff.

---

1. Der Streit um das Gesetz.

Die Irrlehrer der Pastoralbriefe sind noch immer nicht so sicher erkannt, daß man sich auf eine anerkannte Darstellung berufen könnte.[1]) Ob wir es hier mit einer geschichtlichen oder auch nur mit einer einheitlich geschilderten Gruppe

---

[1]) Schleiermacher, Über den sogenannten Brief des Paulus an den Timotheus. Sendschreiben an Gaß 1807. (Zitiert nach dem Abdruck in Schl.s gesammelten Werken.)

Baur, Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht. 1835.

M. Baumgarten, Die Echtheit der Pastoralbriefe. 1837.

Mangold, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. 1856.

Holtzmann, Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt. 1880.

Hesse, Die Entstehung der neutestamentlichen Hirtenbriefe. 1889.

Die Kommentare von Wiesinger in Olshausens biblischem Kommentar 1850. Hofmann 1874. Huther in Meyers Kommentar. Weiß ebenda, 5. Aufl. 1886. Soden in Holtzmanns Handkommentar. 2. Aufl. 1893.

Wohlenberg in Zahns Kommentar. XIII. Band.

Schlatter, Erläuterungen zum Neuen Testament. 9. Teil. 1904.

Die Einleitungen von Zahn, Holtzmann und Weiß.

Solche Werke, die über die genannten hinaus nichts Neues enthielten, habe ich auch dann nicht zitiert, wenn sie mir bekannt waren.

zu tun haben, ist nicht ausgemacht. Eine neue Untersuchung der Frage ist damit gerechtfertigt. Sie muß auf Chr. F. Baur zurückgreifen. Denn immer noch beherrscht seine Fragestellung die Debatte.

Für Baur sind die Irrlehrer Antinomisten. „Ich denke, schon der eine Hauptsatz der Antithese gegen diese Irrlehrer *καλὸς ὁ νόμος*, V. 8, kann uns hier den rechten Weg zeigen. Die hier genannten Irrlehrer müssen demnach den entgegengesetzten Satz, daß das Gesetz nicht gut, ohne religiösen Wert, etwas Ungöttliches, Verwerfliches sei, aufgestellt . . . haben" (S. 15). Diese Auffassung ist noch nicht aus der Debatte verschwunden. Zuletzt hat Pfleiderer sie wiederholt (Urchristentum, 2. Aufl., II., 270) — „so erhellt doch aus der Antithese des Verfassers ganz unzweideutig, daß es sich hier nicht um judaistische Nomisten handelt, sondern um ultrapaulinische Antinomisten, die das Alte Testament als das vom gerechten Gott stammende Gesetz zum Evangelium des guten Gottes in dualistischen Gegensatz stellten und ihm alle Bedeutung für die Christen absprachen."

Der Satz Baurs hat freilich sonst auch bei solchen Theologen, die seiner Auffassung der Pastoralbriefe nahe standen, entschiedenen Widerspruch gefunden. Ich nenne nur Holtzmann, welcher bemerkt (S. 128), daß sich „von Antinomismus bei unsern Irrlehrern (nichts) entdecken lasse". Er erklärt 1. Tim. 1, 8 mit Böttger: das *οἴδαμεν* „läßt die Behauptung stehen, beschränkt sie aber auf eine angemessene Weise". Die Auffassung der Gegner als Antinomisten hat wenig Beifall gefunden. Mit welchen Gründen ist sie abgelehnt worden? Zuerst wird regelmäßig die Bemerkung von Schleiermacher (S. 235) wiederholt: Die Bezeichnung der Gegner als *νομοδιδάσκαλοι* V. 7 „bedeute hier . . . . eine bestimmte Denkungsart, nämlich das Hinübertragenwollen des mosaischen Gesetzes in das Christentum."

Das ist aber schon deshalb nicht richtig, weil das Wort in diesem Sinne, also als Charakteristik, nicht vorkommt, wohl aber als Name für die Rabbinen, Luk. 5, 17; Act. 5, 34. Zunächst bezeichnet es einfach einen jüdischen Lehrer. Das sind die Gegner, und sie wollen es sein, aber was sie lehren, steht dazu im Gegensatz. Denn gerade auf den Gegensatz zwischen dem Anspruch, der in ihrem Namen liegt und der Art ihrer Lehrtätigkeit wird aufmerksam gemacht.

Der Hauptbeweis aber liegt in dem Einwurf, der den Gegnern V. 8 ff. gemacht wird. „Wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist." Zu dieser Stelle beruft sich schon Wiesinger (S. 168) auf eine Bemerkung von Böttger, die auch noch Holtzmann (S. 295) wiederholt, die also von Anfang an bis jetzt als Widerlegung Baurs gilt: „Daß οἴδαμεν καλὸς ὁ νόμος nach dem Sprachgebrauch des Apostels nicht als Antithese, sondern als Zustimmung gefaßt werden muß. „„Er läßt die Behauptung stehen, beschränkt sie aber auf eine angemessene Weise,"" wie Böttger richtig bemerkt, der für diesen Sprachgebrauch auf Röm. 7, 14; 1. Kor. 8, 1 verweist." Diese Stellen beweisen aber nicht, daß eine mit οἴδαμεν eingeführte Bemerkung bei Paulus immer ein Zugeständnis bedeutet. „Wir wissen aber." Mit δέ kann man schwerlich ein Zugeständnis einführen. Man müßte denn erwarten: „wir wissen freilich." Das Einfachste und Nächstliegende bleibt immer, einen mit δέ eingeführten Satz als Gegensatz, als Einwand gegen das Vorhergehende aufzufassen. Man muß versuchen, ob diese einfachste Auffassung die Stelle nicht erklärt. Es folgen zwei Aussagen über das Gesetz, eine negative, die die Freiheit vom Gesetz bestimmt, und eine positive, die die Geltung des Gesetzes feststellt. Nach der traditionellen Auffassung enthält die erste Aussage: „dem Gerechten liegt kein Gesetz auf" — den Einwand des

Apostels und die zweite das Zugeständnis an den Nomismus. Faßt man den Satz als Widerspruch gegen die Irrlehrer, so liegt das Verhältnis umgekehrt. Die Gegner sind dann Antinomisten, und Paulus wendet ein: das Gesetz ist gut, wenn man es richtig gebraucht, indem man sich bewußt bleibt, daß es dem Gerechten nicht aufliegt. Die Geltung des Gesetzes darf nur der vertreten, der sich die Freiheit vom Gesetz gegenwärtig hält. Nun geht er aber über die Freiheit vom Gesetz mit dieser kurzen Bemerkung fort.

Merkwürdig ausführlich aber wird die Geltung des Gesetzes behandelt, so ausführlich, wie das in den älteren paulinischen Briefen nicht geschieht. Z. B. im Brief gegen die Galater begründet und betont Paulus nur die Freiheit vom Gesetz. Aber es fällt ihm nicht ein, seinen nomistischen Gegnern etwa insoweit Zugeständnisse zu machen, daß er die Geltung des Gesetzes für die Gottlosen ausdrücklich einräumt. Wo die Freiheit vom Gesetz bestritten wird, sagt er niemals etwas anderes, als daß jeder, der glaubt, frei ist vom Gesetz. Er teilt dann die Menschen nicht in Gerechte, die frei sind, und Sünder, die unter dem Gesetz stehen, sondern in Gläubige, die frei sind, und Ungläubige, die noch nicht vom Gesetz erlöst sind.

Der Abstand dieser Polemik von der des Galaterbriefes ist immer aufgefallen. Schon Schleiermacher hat das hervorgehoben (S. 286): „Wie polemisiert Paulus sonst gegen das Gesetz in dieser Hinsicht? Daß es eins sei mit dem Ritualgesetz, und wer also zur sittlichen Handlungsweise die Verbindlichkeit aus dem Gesetz nehme, auch die andere Hälfte erfüllen müsse, was nun aber das andere Evangelium, so kein Evangelium ist, wäre; daß von hier ausgegangen die Rechtfertigung nur in einer vollkommenen Erfüllung des Gesetzes bestehen könne, die dem Menschen unmöglich wäre; daß das Gesetz nur das Unrecht aufzeige und Erkenntnis der

Sünde hervorbringe, das Wissen des Gesetzes aber keine Kraft des Willens errege und also nur die Notwendigkeit eines anderen Prinzipes, nämlich der Erlösung und des Glaubens beweise. Alles dieses erklären Ihnen nun freilich Chrysostomus und Theodoretus, die recht gut mit der paulinischen Ansicht Bescheid wissen, in unsern V. 8 hinein. Allein sehen Sie nur, ob im Zusammenhange etwas hiervon gemeint sein kann und ob wohl Paulus seinen Hauptgedanken so würde verschwiegen haben, um etwas so wenig hierher Gehöriges und hier so Triviales zu sagen, wie das V. 9 u. 10. Hier also ist nicht einmal ein Grund gelegt zu einer paulinischen Widerlegung der Judaisierenden." Mit einem Worte: so polemisiert Paulus nicht gegen Judaisten. In der Auseinandersetzung mit Judaisten kennt Paulus nur ein Entweder – Oder: Vollkommene Freiheit vom Gesetz für jeden, der glaubt, und zwar für jeden Sünder, der glaubt – oder: vollkommener Gehorsam gegen das Gesetz für jeden, der nicht glauben, sondern wirken will. Ganz anders redet er hier. Hier teilt er die Menschen nicht in solche, die glauben, und solche, die wirken wollen, ein, also nicht in Gläubige und Ungläubige, sondern in Gerechte und Sünder. Das ist eine genuin jüdische Formel. Dem Gerechten steht der Gottlose und Sünder gegenüber. Daraus folgt für Schleiermacher, daß Paulus hier nicht redet. Aber die Frage ist zunächst: haben wir ihn schon richtig verstanden?

Auch darauf, daß hier δίκαιος im Unterschied vom Galater- und Römerbrief nicht nur vom Gläubigen gebraucht wird, hat man schon aufmerksam gemacht. Schlatter bemerkt zu der Stelle: „Somit ist hier im Namen der Gerechtigkeit vom Apostel beides zugleich umfaßt: daß uns Gottes Vergeben die Schuld abnimmt und daß es uns von der Bosheit befreit" (S. 26). Dieser treffenden Bemerkung ist nur hinzuzufügen, daß Paulus auch 1. Kor. 6, 9 den Aus-

druck ἄδικος genau so gebraucht. Denn auch dort heißen nicht die Ungläubigen, sondern Sünder wie die hier genannten ἄδικοι. Damit wird gesagt, daß Sünden wie die hier genannten die δικαιοσύνη ausschließen. Und ganz ähnlich wie 1. Tim. 1, 9 werden auch hier grobe Sünden genannt.

Wozu aber nun die ausführliche Aufzählung der Sünden, die unter dem Gesetze stehen? Auch das ist Schleiermacher aufgefallen (S. 289): „Wollte er aber im Ernste von dem richtigen Gebrauche des Gesetzes reden, so mußten ja V. 9 ganz andere Dinge folgen." Die Aufzählung schließt: „und wenn etwas anderes der gesunden Lehre widerspricht." Was soll dieses Merkmal der Sünde? Warum heißt es z. B. nicht: was wider das Gesetz ist? Bekanntlich steht in den Briefen die gesunde Lehre der Irrlehre gegenüber. Daß diese Sünden der gesunden Lehre widersprechen, mußte gesagt werden, wenn es auch eine Lehre gab, der sie nicht widersprachen und der Paulus die gesunde Lehre gegenüberstellt. Eine Lehre, die so grobe Sünden nicht ausschließt, ist krankhaft. Der gesunden Lehre steht nun in den Briefen die Lehre der Irrlehrer gegenüber. Der Ausdruck würde also dann verständlich sein, wenn man annehmen könnte, daß die Irrlehrer Antinomisten sind: für sie liegt auf diesen Sündern nicht das Gesetz, auch sie sind frei vom Gesetz ebenso wie die, die Paulus gerecht nennt.

Paulus fährt fort: „gemäß dem Evangelium der Herrlichkeit des seligen Gottes, mit dem ich betraut worden bin." Dieser Zusatz hat einen ähnlichen Sinn wie Röm. 2, 16. Daß das Gesetz für die Ungerechten in Geltung bleibt, entspricht dem Evangelium. Das muß hier ebenso nachdrücklich versichert werden, wie Röm. 2, 16 das Gericht nach den Werken zum Evangelium gerechnet wird. Denn es scheint dem Evangelium zu widersprechen. Die Bemerkung wird erklärlich, wenn man annimmt, daß für die Gegner die

absolute Emanzipation vom Gesetz zum Evangelium gehört. Eben wegen dieser Meinung, mit dem, was sie sagen, nur das Evangelium zu verkündigen – denn das wollen sie natürlich, sie wollen Christen sein – wirft ihnen Paulus vor, daß sie selbst nicht verstehen, was sie sagen und worüber sie Versicherungen abgeben, 1. Tim. 1, 7 vgl. 6, 14. Was eigentlich das Gesetz soll und was Freiheit vom Gesetz ist, das verstehen sie selbst nicht, obwohl sie so viel davon sprechen. Sie verkündigen ein Evangelium, nach welchem auch die Ungerechten nicht mehr unter dem Gesetze stehen. Eben in der Freiheit vom Gesetz, und zwar gerade in der Freiheit der gläubig gewordenen sündigen Menschen vom Gesetz besteht ja das Evangelium. Dem stellt Paulus das Evangelium gegenüber, mit dem er betraut worden ist. Zu seinem Evangelium gehört ja die Freiheit vom Gesetz. Man hätte also meinen können, daß er gegen diese Freiheitspredigt nichts könnte einzuwenden haben. Hatte er nicht verkündigt, daß Gott den Gottlosen, wenn er glaubt, rechtfertigt, so daß er nun gerecht und dadurch frei vom Gesetz ist? Hat er nicht gepredigt, daß der Glaubende dann, wenn er glaubt, kein Sünder ist, und zwar durch seinen Glauben und nicht durch seine Werke? Röm. 4, 5; Gal. 2, 17. Konnte man sich also nicht auf sein Evangelium berufen? Aber zu seinem Evangelium gehört die Beugung der Ungerechten unter das Gesetz.

In den Worten wehrt also Paulus denselben antinomistischen Gedanken ab, gegen den sich Röm. 7, 12 richtet. Hier wie dort ist ihm das Gesetz gut und göttlich. Durch das Evangelium der Freiheit vom Gesetz wird das Gesetz nicht etwa als ungöttlich verworfen. Er wehrt sich gegen denselben Gedanken wie 1. Kor. 6, 9: Ungerechte, d. h. Sünder, gehören nicht in Gottes Reich, heißt es dort: ihnen gehört die Freiheit vom Gesetz nicht, heißt es hier. Daß gläubig gewordene Sünder nicht mehr unter dem Gesetze stehen, bedeutet

nicht, daß Sünder, wie die hier genannten, frei sind vom Gesetz.[1])

Für Holtzmann ist diese Stelle ein Beweis, daß für den Verfasser „die alte Kontroverse über die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes ihre praktische Bedeutung, die Auffassung des Verhältnisses zum Gesetz, ihre frühere Gegensätzlichkeit und Schärfe verloren hat." Diese Lehre vom usus legis politicus „verhält sich indifferent und neutral zum paulinisch-judaistischen Gegensatze" (180). Soviel ist richtig: wenn es sich um den Gegensatz gegen judaistischen Nomismus handelte, so müßte die Entgegnung lauten: der Gläubige ist frei vom Gesetz, der Ungläubige steht unter dem Gesetz. Denn es würde sich ja in diesem Streit um die Frage handeln: wie man zur Gerechtigkeit kommt, ob durch Glauben oder durch Werke. Dieses Wort über das Gesetz schließt durchaus nicht ausdrücklich den Gedanken aus, daß der, der das Gesetz erfüllt, gerecht ist, der, der es übertritt, ungerecht. Vielmehr legt es diesen Gedanken dadurch gerade nahe, daß als Gegensatz zur Gerechtigkeit die grobe Sünde genannt wird. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß man den älteren Paulinismus sehr mißdeuten würde, wenn man das Wort, daß der grobe Sünder ungerecht ist, unpaulinisch nennen wollte. Aber das freilich ist richtig, daß dieses Wort sich nicht gegen gesetzlichen Judaismus richten kann. In diesem Falle müßte es lauten: dem Gläubigen liegt das Gesetz nicht auf, sondern nur dem Ungläubigen. Es ist aber ein ganz grundloses Vorurteil, welches auch den älteren paulinischen Briefen, z. B. den Korintherbriefen, gegenüber nicht Stich hält, daß Paulus nur dann sich selbst nicht widerspreche, wenn er immer dasselbe sage, als müsse er

---

[1]) Vgl. Beiträge XII, Heft 3, Kap. 4: Die Geltung des Gesetzes nach Paulus, S. 142 ff.

immer nur zur Zeit und zur Unzeit seinem Evangelium die Form gegeben haben, die es im Kampf mit den Judaisten bekommen hat.

Dagegen wird das Wort auch vom Paulinismus aus vollkommen begreiflich, wenn es sich gegen einen Antinomismus wendet, der die Geltung des Gesetzes in der Gemeinde überhaupt bestreitet. Hier half die Antwort nicht mehr: der Ungläubige steht unter dem Gesetz. Daß nur die Gläubigen, die Christen, vom Gesetz frei sind, haben die Antinomisten natürlich nicht bestritten. Paulus aber will gerade betonen, daß nicht nur für die Heiden, sondern auch in der christlichen Gemeinde das Gesetz noch Bedeutung hat — dann nämlich, wenn sich solche Sünden in ihr finden. Denn dann ist von Gerechtigkeit keine Rede. Der Gläubige ist gerecht, aber Sünder, wie die hier genannten, sind nicht gerecht, auch dann nicht, wenn sie vielleicht den Anspruch machen, gläubig zu sein. Diesen Satz also haben die Gegner im Namen ihres Evangeliums bestritten. Daraus erklärt sich wohl auch der Ausdruck *νομίμως*: er bedeutet nicht etwa: richtig, sondern 2. Tim. 2, 5 dem Gesetze gemäß, nach dem Gesetze, in Befolgung von dessen Anordnung. Sie gebrauchen das Gesetz nicht als Gesetz, indem sie sich von ihm losreißen und es nicht so gebrauchen, wie es gebraucht sein will. Das tun sie eben als Antinomisten.

Nun findet sich in den Pastoralbriefen auch nirgends eine Spur des früheren Kampfes gegen den gesetzlichen Judaismus. Das ist zugestanden. So sagt z. B. Weiß (Einleitung § 28, 2. S. 303): „Ging man dagegen von den zweifellos judaistischen Zügen aus, so lag es nahe, die Polemik der Briefe auf die alten pharisäischen Gegner des Apostels zu beziehen. Aber dem . . . widersprach doch die Tatsache, daß nirgends die bekannten Prätensionen derselben in unsern Briefen bekämpft werden, zu auffällig.“ Dieselbe Beobachtung

spricht Holtzmann aus (S. 154): „Streitig zwischen unserm Briefsteller und seinen Gegnern ist daher auch nicht mehr die Frage nach der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes für den an Christus Gläubigen.“ Ebenso sagt Zahn, Einleitung I, 475: „Weder Paulus noch Pseudopaulus hätte es verschweigen, oder so, wie gezeigt, von ihren albernen und nutzlosen Lehren reden können, wenn sie in der Art der Judaisten des Galaterbriefes die Beobachtung des mosaischen Gesetzes oder auch nur wesentlicher Stücke desselben für eine Bedingung der Seligkeit erklärt und dadurch das Evangelium des Paulus verneint hätten. Wir hören nichts von Beschneidung, Sabbat und dergleichen.“

Die Situation ist hier ganz ähnlich wie in den Korintherbriefen. Das hat am deutlichsten Baumgarten ausgesprochen, ohne daß er aus seiner Beobachtung den richtigen Schluß gezogen hätte, da er mit der theologischen Tradition die Gegner in den Korintherbriefen für Judaisten hält. Er sagt (Echtheit der Pastoralbriefe, S. 187): „Wenn nun also die Irrlehrer zu Korinth auch größtenteils gewöhnliche Judaisten waren, so haben wir hier offenbar denselben Fall, wie bei unsern Briefen. Der Gegensatz nämlich gegen die falsche Lehre vom Gesetz tritt in den Briefen an die Korinther noch mehr zurück als in allen Pastoralbriefen,“ und S. 188: „Die Polemik des Apostels (geht) in dem Brief (an die Galater) viel direkter auf den Hauptpunkt los, als in unsern Briefen und in denen an die Korinther, in welchen er mit Gegnern zu tun hat, bei denen die Hauptdifferenz durch alles, was sie darum und daran getan, fast aus den Augen gerückt wurde.“ M. a. W.: So wenig als in den Korintherbriefen haben wir in diesen Briefen antijudaistische Polemik. Daraus folgt in beiden Fällen: also haben wir auch keine judaistischen Gegner.

Oder gibt es in den Briefen eine Spur von Kampf mit dem Nomismus? Man nennt Tit. 1, 14 „sie achten auf jüdische Mythen und Gebote vom Menschen." Dazu bemerkt Zahn a. a. O. S. 475: „Aus Tit. 1, 14–16 entnehmen wir vielmehr, daß sie aus dem Gesetz und im Anschluß an das Gesetz allerlei Regeln über „rein und unrein" entwickelten, und aus der dortigen Bezeichnung dieser Regeln als Menschengeboten, daß sie über das mosaische Gesetz hinausgehende asketische Vorschriften in bezug auf die Nahrungsmittel und die ganze äußere Lebensführung gaben." Die eigentümliche Situation wäre dann also die, daß sie die eigentlichen Forderungen des Gesetzes nicht vertreten hätten, Sabbat, Beschneidung usw., also nicht das göttliche Gesetz, sondern nur menschliche Forderungen, die über das Gesetz hinausgingen. In der Tat spricht Paulus nicht vom göttlichen Gesetz, sondern nur von Menschensatzungen. Wenn Paulus Menschengebote verwirft, so hat das mit seinem Kampf mit dem christlichen Pharisäismus nichts zu tun. Es liegt uns nahe, diese Kämpfe miteinander zu verwechseln, weil wir uns gewöhnt haben, den Kampf des Paulus mit den Judaisten neben den Kampf der Reformatoren gegen die päpstliche Kirche zu stellen, und den Kampf mit Menschensatzungen mit dem Kampf gegen den Nomismus zu identifizieren. Daß man dies beides ohne weiteres miteinander zu identifizieren pflegt, hat auf das Verständnis des Paulinismus und des apostolischen Zeitalters nicht günstig gewirkt.

Die Reformatoren kämpften gegen die Gesetzlichkeit, um die Gemeinde von Menschensatzungen zu befreien, aber der Ernst, die Tiefe und Schwere des Kampfes, den Paulus führte, beruht gerade darauf, daß es sich um Freiheit vom Gesetze Gottes handelt. So wenig für Paulus das Gesetz Menschensatzung ist, so wenig nennt er Menschensatzungen Gesetz. Das Gesetz, gerade das, von dem er zu Anfang

redet, ist eben das göttliche Gesetz. Von diesem und nicht nur von Menschensatzungen gilt, daß der Gerechte frei von ihm ist — andrerseits gilt von keiner Menschensatzung, daß der Sünder unter ihr steht. Menschensatzungen predigen heißt wohl für die Reformatoren, aber nicht für Paulus das Gesetz predigen. Daß die Gegner Nomisten waren, folgt also nicht daraus, daß sie Menschensatzungen aufstellten. Protestiert Paulus an dieser Stelle gegen Menschengebote, so liegt das vielmehr gerade daran, daß an die Stelle des göttlichen Gesetzes menschliche Satzungen treten. Sie treten nicht etwa zu ihnen hinzu, so stellt Baumgarten die Sache dar (S. 129): „Es soll aber damit gar nicht geleugnet werden, daß die fraglichen Irrlehrer neben dem Gesetze auch eigene Satzungen und Traditionen der Väter aufzudringen suchen mochten." So soll es auch in Kolossä gewesen sein. Allein hier wird einfach postuliert, daß die Menschensatzungen neben das Gesetz traten, vielmehr aber verdrängen sie es. Das Bedürfnis nach einem Gesetz läßt sich nicht ausrotten. Darum ruft gerade der Antinomismus menschliche Satzungen hervor. Statt des göttlichen Gesetzes vertreten die Gegner Menschengebote.

Auch Tit. 3, 9 kann man nicht als Beweis dafür anführen, daß die Irrlehrer Nomisten sind. Kämpfe um das Gesetz entstehen in der Gemeinde ebensowohl durch den Antinomismus wie durch den Nomismus: in beiden Fällen wird das Gesetz zum Gegenstand des Streites. Gerade indem die Gegner die Freiheit vom Gesetz im antinomistischen Sinne vertraten, erregten sie natürlich heftige gesetzliche Streitigkeiten. Mit Notwendigkeit rief dieser Antinomismus ja nicht nur den Widerspruch des Paulus, sondern auch einen nomistischen Gegensatz hervor. Verwarfen die einen das Gesetz ganz, und beriefen sie sich dabei auf die Freiheitspredigt, so riefen sie damit sofort einen Nomismus hervor, der auch die Freiheit

vom Gesetz, die so giftige Früchte trug, verwarf. So war, wenn auch von entgegengesetzter Seite, der ganze Streit um das Gesetz und die Freiheit wieder entfacht.

Finden sich in den Pastoralbriefen nun keine Spuren vom Kampfe mit den Judaisten, so haben wir um so deutlichere Anzeichen vom Antinomismus in den Gemeinden. Daraus erklärt sich eine Beobachtung, die Holtzmann so formuliert: „Die bedeutendste Abweichung vom paulinischen Typus liegt eben darin vor, daß jener λύτρωσις keine unmittelbar religiöse Beziehung auf das Gesetz und seinen Fluch, sondern lediglich auf das sittliche Leben der Erlösten gegeben wird" (170). Die Erlösung ist also nicht sowohl eine Erlösung vom Gesetz, als von der Gesetzlosigkeit. Holtzmann findet das unpaulinisch — von der Voraussetzung aus, daß Paulus nur mit Nomismus zu kämpfen gehabt hat, mit Recht. Unpaulinisch ist es aber nicht, wenn man einmal den Fall annimmt, daß Paulus auch mit Antinomisten zu kämpfen hatte.

Der Hauptgrund dafür, daß die Gegner Nomisten sind, der wichtigste Einwand gegen die Vermutung, daß Paulus es mit Antinomisten zu tun gehabt hat, ist der, daß die Irrlehrer unzweifelhaft Juden sind. Ein jüdischer Antinomismus scheint ein Widerspruch in sich zu sein. Juden kann man sich nur als Vertreter und nicht als Gegner des Gesetzes denken. Ist aber nachgewiesen, daß Paulus schon in Korinth mit einem jüdischen Antinomismus zu tun hat, so fällt dieser Einwand fort. Dieser Nachweis wird damit nicht widerlegt, daß man ihm den Satz, der eben in Frage gestellt ist, als Axiom entgegenhält: ein jüdischer Antinomismus ist eine Unmöglichkeit! (vgl. z. B. Theologische Literaturzeitung 1909, Nr. 6, S. 167). Aber dieses Vorurteil ist es eben, welches geprüft werden soll. Man beweist es nicht, indem man es wiederholt. Zur Vorgeschichte des judenchristlichen Anti-

nomismus bemerke ich vorläufig nur dies: Es gab, seitdem der Hellenismus auf das Judentum Einfluß gewonnen hatte, einen ausgebreiteten jüdischen Antinomismus, und zwar nicht etwa nur einen praktischen, sondern einen theoretisch begründeten, eine prinzipielle Emanzipation vom Gesetz, deren Mittelpunkt ebensosehr Alexandria war, wie Jerusalem der Mittelpunkt des pharisäisch gerichteten Judentums. Diese Richtung breitete sich von Alexandria aus zunächst in der Diaspora aus, hatte aber auch in Palästina ihre Anhänger. Man darf sich nicht einbilden, daß das Judentum einheitlich pharisäisch gerichtet gewesen wäre, oder daß der Pharisäismus nur praktisch sich nicht vollkommen durchgesetzt habe. Es gab auch eine antipharisäische antinomistische Theorie, eine liberale jüdische Theologie. Es ist schade, daß Friedländer diese Tatsache in so übertriebener Weise dargestellt hat. Diese Übertreibungen widerlegen aber die richtigen Beobachtungen nicht. Auch Heman hat in seiner Geschichte des jüdischen Volkes darauf hingewiesen. Ich berufe mich vorläufig auf seine Worte S. 35: „Schon in früheren Zeiten gab es unter den Juden besonders in der Diaspora zahlreiche Sektierer, die unter dem Einfluß griechischer Philosophie sich von der Autorität des Gesetzes lossagten und mystischen und gnostischen Gedanken huldigten, wonach das Gesetz nur allegorische und symbolische Bedeutung habe. Unter Gamaliel II. wurde die Fluchformel gegen diese Verächter und Spötter des Gesetzes auch auf die Judenchristen ausgedehnt." Diese Ausdehnung ist begreiflich. Denn dieses liberale Judentum drang ebensogut wie das pharisäische Judentum in die christliche Gemeinde ein. Es berief sich auf die Freiheitspredigt und schloß sich zunächst an Paulus an, wodurch diesem sein Kampf gegen den Judaismus sehr erschwert wurde. Daher kam es sehr bald zu einem heftigen Kampfe zwischen Paulus und dieser Art von Judenchristentum.

Es ist auch psychologisch vollkommen begreiflich, daß gerade diese Antinomisten sich auf ihr Judentum beriefen. Auch die liberalen Juden waren stolz auf ihr Judentum; das jüdische Selbstbewußtsein verließ sie nicht, und sie waren durchaus nicht gewillt, die Ansprüche des erwählten Volkes preiszugeben. Die Kämpfe, die das Eindringen dieses Judentums in die christliche Gemeinde hineingetragen hat, sollen in diesen Studien verfolgt werden. Wie sich das Judentum und scheinbar völlig andersartige, ja entgegengesetzte Tendenzen gnostischer Art miteinander vereinigen, ob sie sich überhaupt miteinander vertragen, das ist eben die Frage, die hier erörtert werden soll.

Für viele Theologen ist die innere Unmöglichkeit der Sachlage schon damit entschieden, daß wir uns Judentum und gnostisch-libertinistische Tendenzen miteinander vereinigt denken sollen. So urteilt Hilgenfeld (Einleitung 762): „Der ganze Schein einer judaisierenden Gnosis kommt nur daher, daß unser Paulus auch judaisierende Christen bekämpft. . . . . Er faßt Judaisten mit den Gnostikern als Dissidenten zusammen." Ebenso urteilt Holtzmann S. 150: „Daß die jüdische Charakterisierung der Irrlehrer nicht wohl mit ihrem sonstigen gnostischen Charakter in Übereinstimmung zu bringen, die Beziehung auf judenchristliche Häresie überhaupt (nicht) durchführbar ist." Er zitiert beifällig gegen Zahns Schilderung eines judaisierenden Gnostizismus die Bemerkung von Ritschl: „Diese Merkmale sind völlig disparat und die entsprechende Partei ist in der Geschichte nicht auszumitteln." Diese Urteile lassen sich aber nicht aufrecht erhalten, wenn es schon im vorchristlichen Judentum einen antinomistischen Gnostizismus gab. In keinem Falle kann man das Postulat wiederholen: Juden müssen Nomisten gewesen sein. Denn es gab Juden, die sich ihres Judentums rühmten und dabei doch nicht Nomisten waren.

Schon die Tatsache, daß die Gegner Antinomisten sind, würde den vielumstrittenen Ausdruck rechtfertigen, den Paulus von ihnen gebraucht: ἑτεροδιδασκαλεῖν, 1. Tim. 1, 3; 6, 3. Daß die Gegner nicht eigentlich als Irrlehrer charakterisiert werden, hat schon Schleiermacher aus dem Ton gefolgert, in dem von ihnen gesprochen wird. „Sie werden nicht einmal als etwas dem Christentum Zuwiderlaufendes, sondern nur als etwas Unnützes und Verfängliches dargestellt." Dieser Auffassung hat Wiesinger zugestimmt. Besonders energisch wird sie von Hofmann vertreten. Die Gegner sollen nicht eigentlich Irrlehrer sein, sondern „neben der apostolischen Lehre, um welche die Gemeinde gesammelt war, brachten diese Leute eine Beschäftigung mit der Thorah auf, für welche sie etliche gewannen, die nun ihren Sonderanhang bildeten" (74). Ebenso urteilt Zahn (Einleitung I, 473): „ἑτεροδιδασκαλεῖν d. h. aber nicht, daß sie eine von der christlichen Lehre oder dem Evangelium des Paulus abweichende Lehre, eine Irrlehre vortragen, sondern daß sie die Tätigkeit eines verkehrten Lehrens ausüben, ... es ist klar, daß sie nicht über die Grundwahrheiten des Christentums eine nach dem Urteil des Paulus lügnerische und trügerische Lehre vortragen. Vor allem würde eine solche nicht ungenannt geblieben sein." So stellt auch Weiß die Gegner dar (Einleitung § 28, 1. S. 300): „Es handelt sich bei denselben, obwohl dies immer wieder ignoriert oder gar bestritten wird, nicht um eine eigentliche Irrlehre, welche die Heilswahrheit leugnet oder bestreitet, sondern um ein Lehren fremdartiger Dinge, die mit der Heilswahrheit nichts zu tun haben." Ähnlich erklärt Wohlenberg den Ausdruck ἑτεροδιδασκαλεῖν: „Aber sollte der Apostel wirklich eine seinem Evangelium diametral widersprechende Irrlehre im Sinne gehabt haben, würde er nicht einen viel schärferen Ausdruck gewählt haben?" Nach dem Ausdruck läßt sich die Frage nicht entscheiden. Vielmehr liegt

es sehr nahe, an ein ἕτερον εὐαγγέλιον wie Gal. 1, 6; 2. Kor. 11, 4 und an Charakteristiken der Irrlehre wie Röm. 16, 17; Hebr. 13, 9 zu denken. Wäre dieses Urteil über die Irrlehrer das einzige, was wir in den Briefen finden, dann könnte man den Einwand gelten lassen, daß Paulus zur Bezeichnung von Irrlehrer „einen viel schärferen Ausdruck gewählt haben müßte". Freilich sagt er nicht, daß die Gegner sein Evangelium verneinen, ihm direkt widersprechen, wie das etwa die Judaisten taten. Sind sie Antinomisten, so erscheint ihr Evangelium nicht als eine Bestreitung, sondern als eine Überbietung des paulinischen Evangeliums, nicht als ein Gegensatz, sondern als eine Steigerung. So erscheint die Sachlage ihnen selbst. Ganz anders aber beurteilt sie Paulus.

Stellt man aber einmal die Urteile des Verfassers, die er über die gegenwärtige Form der Irrlehre fällt, zusammen, so wird man nicht sagen können, daß er nur von unnützen, überflüssigen Lehren rede. Die Irrlehre, auch so wie sie schon jetzt auftritt, ist gefährlich. Es handelt sich um moralische und religiöse Verirrungen, die sich durch eine Lehre begründen. Zu leerem Gerede haben sie sich gewandt, weil sie das reine Herz, das gute Gewissen und den ungeheuchelten Glauben nicht erlangt haben, 1. Tim. 1, 6. „Einige", d. h. nicht einige von den Irrlehrern,[1]) sondern die ganze Gruppe der Gegner sind vom Glauben abgeirrt, 1. Tim. 6, 21. Damit haben sie sich immer noch nicht von der Gemeinde getrennt

[1]) τινές gebraucht Paulus, ohne damit sagen zu wollen, daß es sich nur um Einzelne handle, wenn er seine Gegner bezeichnen will, ohne sie aber bei Namen zu nennen, vgl. Röm. 3, 8; 1. Kor. 4, 18; 2. Kor. 10, 2. 12; Gal. 1, 7; Phil. 1, 15; 1. Tim. 1, 6. 19; 4, 1; 5, 15; 5, 24; 6, 10. Paulus vermeidet es überhaupt ebenso wie die Rabbinen, die Gegner bei Namen zu nennen. Die Rabbinen sagen gelegentlich „der andere". τινές bedeutet also bei Paulus alle seine Gegner, mit denen er es gerade zu tun hat.

zu einer besonderen αἵρεσις. Doch kommt auch das schon vor, so daß auch für diesen Fall Ratschläge gegeben werden müssen, Tit. 3, 10. Weil sie vom Glauben abgeirrt sind, so wenden sie sich zu leerem Gerede. Ihre Lehre ist also nicht etwa ein überflüssiger Zusatz zum Evangelium, sondern ein Ausdruck davon, daß sie den Glauben an das Evangelium verloren haben. Sie sind ungläubig und lehren ungläubig.

Leer ist ihr Gerede deshalb, weil es sich mit Mythen beschäftigt, denen die Wahrheit fehlt, 1. Tim. 1, 4; 4, 7; 2. Tim. 4, 4; Tit. 1, 14. Sie wenden sich von der Wahrheit ab, Tit. 1, 10, leisten der Wahrheit Widerstand, sie verneinen sie, 2. Tim. 3, 8. Deswegen ist mit dem Gewissen auch ihre Vernunft, d. h. ihr Denken verderbt, 1. Tim. 6, 5. Sie sind daher „leer", d. h. ohne Wahrheit und deshalb auch unnütz, 1. Tim. 1, 6; Tit. 3, 9; 1, 10; κενοφωνίαι 2. Tim. 2, 16. Daher steht die Lehre des Apostels der Irrlehre immer als die Wahrheit gegenüber. Den Glauben haben sie verloren, weil sie die Wahrheit verloren haben. Weil sie ungläubig sind, so sind sie gottlos, ἀσεβεῖς, und werden noch gottloser werden, 2. Tim. 2, 16, ungehorsam, Tit. 1, 10. Sie sind, eben damit, daß sie das gute Gewissen verloren haben, ἄπιστοι, denn gläubig sein heißt: ein gutes Gewissen haben. Und nicht nur ungläubig sind sie, sie sind überhaupt nicht fromm. Darum stellt Paulus ihnen immer die εὐσέβεια gegenüber. Ihre Lehre und ihr Treiben stammt aus der Knechtschaft unter dem Teufel: sie sind vom Satan in seiner Schlinge gefangen, um seinen Willen auszurichten, 2. Tim. 2, 16. Mit Disputationen und theoretischen Belehrungen ist deshalb nichts zu machen.

Den Mythen, die sie lehren, fehlt nicht nur die Wahrheit, sie sind auch in sich nicht harmlos. Besonders wirft der Verfasser ihnen vor, daß sie unheilig seien, βέβηλοι, ungöttlich,

im Gegensatz zur Heiligkeit Gottes, 1. Tim. 1, 9; 4, 7; 6, 20; 2. Tim. 2, 16. Mit der Wahrheit fehlt ihnen die Weisheit, sie sind töricht, 2. Tim. 2, 23; Tit. 3, 9.

Der Verfasser beurteilt daher ihre Lehre keineswegs nur als unnütz und praktisch unwirksam, sondern als höchst gefährlich. Wie sie selbst den Glauben verloren haben, so rauben sie ihn auch der Gemeinde. Sie selbst werden immer schlimmer werden, sie sind Verführer und Verführte, 2. Tim. 3, 13. Sie sind Schwindler, Tit. 1, 10. Sie tun nicht nur, sie lehren auch, was sich nicht geziemt, V. 11. Von Hymenäos und Alexander wird gesagt, daß sie lästern. Das bezieht sich auf ihre Lehre: sie wird als Gotteslästerung beurteilt, 1. Tim. 1, 20. Es liegt in dem, was sie über Gott aussagen, eine Antastung der Heiligkeit Gottes. Auch der Gottesgedanke ist durch ihre Lehre profaniert worden. Dieses Urteil ist nicht weniger scharf als die entsprechenden Urteile der antignostischen Väter, es setzt also auch eine ähnliche Irrlehre voraus. Ihre Wortstreitigkeiten bleiben keineswegs wirkungslos, sie bringen die, die darauf hören, zu Falle, 2. Tim. 2, 14. Sie zerstören den Glauben einiger Leute, 2. Tim. 2, 17. Der Fortschritt, den ihr Einfluß in der Gemeinde macht, wird darum mit dem Fortschritt eines Krebsgeschwürs verglichen, 2. Tim. 2, 17.

Dem entspricht die Art, wie Timotheus und Titus die Gegner behandeln sollen. Vor allen Dingen sollen sie sich nicht auf Disputationen mit ihnen einlassen, Timotheus soll sich ihre Mythen verbitten, 1. Tim. 4, 7, er soll ihr leeres Gerede meiden, 2. Tim. 2, 16. Denn das bringt nur Streit, V. 23. Darum läßt sich auch Paulus selbst auf keine Disputation, auf keine theoretische Widerlegung ein, aber nicht darum, weil er ihre Lehren für ungefährlich hält, sondern darum, weil die Gegner theoretisch doch nicht zu widerlegen sind. Die Irrlehre hat ja ihren Grund in ihren Verirrungen. Ihre

Lehre muß ihnen darum verboten werden, 1. Tim. 1, 3. Sie müssen ihrer Schuld überführt werden, Tit. 1, 9. Sie sollen streng zurechtgewiesen werden, Tit. 1, 13, ἀποτόμως, d. h. ohne daß er sich auf ihre Widerrede einläßt. An einer anderen Stelle heißt es: sie müssen mit Sanftmut zurechtgebracht werden. Jedenfalls handelt es sich nicht um Belehrung, sondern um Bekehrung, um Buße, 2. Tim. 2, 25. Einen Häretiker soll Titus ermahnen, zwei oder dreimal, dann aber wird nicht disputiert, sondern der Verkehr mit ihm wird abgebrochen, Tit. 3, 10. Paulus selbst hat, wie in Korinth, zwei von den Abgefallenen dem Satan übergeben, 1. Tim. 1, 20. Das setzt ein scharfes Urteil über ihren Abfall voraus, der in der Irrlehre zum Vorschein kommt.[1])

Das Urteil, daß die Gegner nicht eigentliche Irrlehrer wären, läßt sich also auch dann nicht aufrecht erhalten, wenn man einen strengen Unterschied macht zwischen solchen Verirrungen, die schon eingerissen sind, und solchen, die erst in der Zukunft erwartet werden. Aber auch diese Unterscheidung ist undurchführbar. Schon Schleiermacher hat sie für den 1. Timotheusbrief durchzuführen versucht: „Soviel ist doch offenbar, daß der Anfang des vierten Kapitels ohne die größte grammatische Gewalttätigkeit nicht anders kann verstanden werden, als von etwas damals, als der Brief geschrieben worden sein soll, noch Zukünftigem. Keinem Alten

[1]) Ganz hat auch Zahn den Unterschied zwischen den ἑτεροδιδασκαλοῦντες und den förmlich vom Glauben Abgefallenen nicht durchzuführen vermocht. Vgl. S. 477 unten: „Die Analogie der andern Stellen entscheidet wohl dafür, daß ein genetischer Zusammenhang zwischen den ἑτεροδ. und den förmlich vom Gemeindeglauben abgefallenen, teilweise auch bereits aus den Gemeinden ausgeschiedenen Leuten . . . besteht. Nicht wenige dieser Abtrünnigen müssen aus dem Kreise der ἑτεροδ. hervorgegangen sein und dienen zum Beweise für die Schädlichkeit jener von der Hauptsache im Christentum absehenden und ablenkenden Lehrweise."

ist auch etwas andres nur eingefallen" (S. 305). Er bemerkt freilich vorher, daß „auf eine so höchst verdrießliche Art Zukünftiges und Gegenwärtiges untereinander geworfen wird". Und auch dieser Beobachtung kann sich freilich niemand verschließen. Auch Zahn, der so bestimmt und scharf zwischen Gegnern des Paulus und den für die Zukunft erwarteten Irrlehrern unterscheidet, bemerkt doch: „Steht nun fest, daß diese Lehrer und die ihnen zugeschriebenen Lehren der Zukunft angehören, so muß doch Paulus oder Pseudopaulus durch die Zustände der Gemeinden, welche der Aufsicht des Timotheus unterstellt sind, veranlaßt gewesen sein, an diese Weissagungen zu erinnern. . . . . (Die Gegner) bahnten durch ihre auf die leibliche Zucht bezüglichen Menschengebote solchen Irrlehrern den Weg, welche die in der Schöpfung begründeten Grundordnungen des menschlichen Lebens geradezu verneinen werden" (I, 479).

In der Tat besteht zwischen den Verirrungen, die erwartet, und denen, die als gegenwärtig bekämpft werden, kein qualitativer Unterschied. Abfall vom Glauben wird z. B. 1. Tim. 1, 6 schon in der Gegenwart gesehen, 4, 1, in der Zukunft erwartet. Die asketische Abstinenz, die nach 1. Tim. 4, 3 zu erwarten ist, ist nach Tit. 1, 15 schon vorhanden. Ebenso stimmt die Charakteristik der gegenwärtigen Irrlehre Tit. 1, 16 mit dem Zukunftsbild 2. Tim. 3, 5 schon überein. Soden entscheidet sich daher so (S. 164): „Ebenso unbegründet ist eine Unterscheidung von Zügen, die in der Gegenwart schon verwirklicht, und von solchen, die für die Zukunft geweissagt werden. 1. Tim. 4, 1 setzt der Verfasser voraus, daß die Weissagung vor seinen Augen sich erfüllt, redet also von der Gegenwart; wie hier, so bezeichnet ἔσχαται ἡμέραι 2. Thess. 3, 1 nicht die Zukunft, sondern die Zeit, in welcher Verfasser lebt. 2. Thess. 4, 9 f. aber darf das Futurum auch nicht auf eine ferne Zukunft bezogen

werden, sondern auf das, was sich soeben anbahnt." Den Schluß auf die Zeit der Briefe, den man daraus meist zieht, drückt Holtzmann (S. 156) so aus: es „fehle in unsren Briefen nicht an Winken, durch welche die Irrlehrer erst in die nachapostolische Zeit verwiesen werden. Aber höchst bezeichnenderweise vermag der Verfasser sich auf diesem futurischen Standpunkt nicht zu erhalten, sondern verrät durch sofortiges Zurückgleiten in das Präsens das wahre Zeitverhältnis." Es kann sich also jedenfalls niemand der Tatsache ganz verschließen, daß es ein und dieselbe Erscheinung ist, die für den Verfasser der Zukunft und doch schon der Gegenwart angehört. Fraglich kann nur sein, ob sich erkennen läßt, inwieweit sie schon Gegenwart geworden ist und was er erst von der Zukunft erwartet. 1. Tim. 4, 1 ff. Die Züge, die hier genannt werden: der Abfall vom Glauben und die Askese, gehen nicht über die sonstige Charakteristik der Irrlehrer hinaus, abgesehen davon, daß nur an dieser Stelle vom Verbot der Ehe gesprochen wird. In der Stelle 2. Tim. 3, 1 ff. zeigt schon der Schlußsatz V. 5: „von solchen Leuten wende dich ab," daß die geweissagte Zerrüttung schon eingetreten ist, so daß auch Zahn zu dieser Stelle bemerkt: „Das würde freilich nicht geschehen, wenn es nicht in der Gegenwart schon Vorspiele und Beispiele eines solchen Scheinchristentums gäbe, welche Timotheus bei Ausübung seines Lehrberufes richtig beurteilen und behandeln muß" (480). Die Charakteristik des Verfalls stimmt auch mit der, die Tit. 1, 10 gegeben ist, überein. Die Situation ist also eine ganz ähnliche wie 1. Joh. 2, 18; 4, 3. Die geweissagte Zukunft beginnt schon sich zu erfüllen. Auf die Weissagung beruft sich der Verfasser deshalb, weil die ganze Erscheinung bisher äußerlich den Schein der Frömmigkeit hat und daher täuschen kann. Hierdurch aber soll sich Timotheus nicht irreführen lassen. Die Weissagung hat auf diese Erscheinung

vorbereitet und darauf gefaßt gemacht, daß sie sich immer mehr als verdorbene Frömmigkeit offenbaren wird. Noch sieht sie fromm aus, der Geist aber durchschaut sie bereits. Also was noch der Zukunft vorbehalten bleibt, ist das offene deutliche Heraustreten der bis jetzt verborgenen unsauberen Motive und darum auch der moralisch zerstörenden Wirkungen, die die Irrlehre haben wird. Vorhanden sind diese sündigen Motive der Irrlehre schon jetzt, aber sie kommen noch nicht offenkundig, für jedermann sichtbar, zur Erscheinung, 2. Tim. 3, 1–5. Ebenso wird der dämonische Charakter der Irrlehre, ihre Verlogenheit, ihr Abfall vom Glauben, ihr böses Gewissen erst künftig offenbar werden. Der Geist sagt jetzt schon deutlich, daß unter diesem Schein von Frömmigkeit, der die Gemeinden täuscht und verführt, nur Unglaube, satanische Verführung, Heuchelei und Lüge, ein Brandmal im Gewissen verborgen liegt. Diese Weisjagung des Geistes ist schon erfüllt, und daß er mit seinem Urteil recht hat, wird in der Zukunft immer mehr offenbar werden. Es wird dann herauskommen, daß sie die Lust mehr lieben als Gott, daß sie nur die äußeren Gebärden der Frömmigkeit haben, aber ihre Kraft nicht, daß hinter dem äußeren Schein der Frömmigkeit, hinter dem erheuchelten Glauben die unüberwundene sinnliche Lust als Inhalt ihrer eigentlichen Liebe lauert, 2. Tim. 3, 4 f.

2. Die Askese und die Emanzipationstendenzen.

Fromm sieht die Bewegung darum aus, weil sie asketisch ist. Die Anhänger der Irrlehre trinken nicht nur selbst keinen Wein, sondern sie zwingen auch den Timotheus zur Abstinenz. Und eben, weil diese Abstinenz den äußeren Schein der Frömmigkeit hat, hat sich auch Timotheus ihr angeschlossen, 1. Tim. 5, 23. Es liegt ihm offenbar nahe, die Abstinenz mit in das Gebot einzuschließen, V. 22: „bewahre dich selbst heilig." Soll sich Timotheus nicht an den Sünden der Leute beteiligen, so bedeutet das nicht, daß er sich an ihrer Askese beteiligen soll. Daraus, daß nach dem Urteil des Verfassers hinter dieser ganzen Askese nur unüberwundene Sünden liegen, die durch sie niedergehalten werden sollen, erklärt sich die Art, wie er fortfährt V. 24: es gibt Leute, deren Sünden offenbar sind, so daß sie nicht schwer zu erkennen sind, es gibt aber auch solche — und damit sind die Asketen gemeint — deren Sünden erst nachträglich offenbar werden, über die man sich also zunächst täuschen kann. Schließlich jedoch kommt der innere Charakter zum Vorschein. Ebenso gibt es Leute, deren gute Werke verborgen sind, während sie in der Regel offenbar sind; aber auch diese verborgenen guten Werke müssen schließlich offenbar werden.

Die Asketen unterscheiden ferner zwischen reinen und unreinen Dingen, Tit. 1, 15. Sie enthalten sich mancher Speise als unrein, 1. Tim. 4, 31, ja sie verbieten die Ehe. Darin besteht die körperliche Übung, die sie an die Stelle der Frömmigkeit setzen, 1. Tim. 4, 8. Äußerlich sehen sie daher besonders fromm und streng aus. Sie haben die äußern Gebärden der Frömmigkeit. Die Askese, die sie üben, gehört für den Verfasser nicht zur Frömmigkeit, vielmehr steht sie im Gegensatz zu ihr: sie ist nur eine überflüssige körperliche Übung, aber keine Frömmigkeit, 1. Tim. 4, 8.

Nach Tit. 1, 14 folgt diese Abstinenz aus den jüdischen Mythen und Menschengeboten, an die sie sich halten. Das ist aber, wie schon hervorgehoben, nicht das göttliche Gesetz. Es sind ja Mythen und nicht Wahrheit, nicht Geschichte, vielmehr Gebote solcher Leute, „die sich von der Wahrheit abwenden" – ferner Menschengebote, also gerade nicht göttliches Gesetz. Man darf also nicht nach Anknüpfungen für diese Askese im Alten Testament suchen. Sie setzen vielmehr an die Stelle des göttlichen Gesetzes Askese, und das heißt Menschengebote. Für Paulus gebietet das Alte Testament nicht Askese, sondern gute Werke. Statt diese zu tun, üben sie eine völlig wertlose Askese. Sie sind also Antinomisten und Asketen zugleich, das eine, weil sie das andere sind. Ihre Abstinenz soll die fehlenden guten Werke ersetzen. So erklärt es sich, daß in den Briefen die guten Werke so stark betont werden. Durch ihre Werke verleugnen sie ihre Erkenntnis Gottes, Tit. 1, 16, an guten Werken reich zu sein ist wahrer Reichtum, 1. Tim. 6, 18, zu jedem guten Werk bereit und ausgerüstet soll der Christ sein, 2. Tim. 2, 21; 3, 17; Tit. 3, 1. Dagegen lautet das Urteil über die Gegner, daß sie zu jedem guten Werk untauglich sind, Tit. 1, 16, und das gilt trotz all ihrer Askese. Im vollsten Gegensatz dazu ist das Ziel Jesu mit der Christenheit nicht nur die Erlösung von der Gesetzlosigkeit, sondern ein Volk, das nach guten Werken eifert, Tit. 2, 14, und Titus selbst soll ein Vorbild guter Werke sein, Tit. 2, 7.

Holtzmann bemerkt (freilich schon angesichts der synoptischen Evangelien nicht mit Recht): „Die Pastoralbriefe sind es, welche Begriff und Namen der „guten Werke" in die Kirchenlehre und Kirchensprache recht eigentlich eingeführt haben." „Es ist geradezu der Zweck des gesamten Erlösungswerkes, daß Gottes Eigentumsvolk sei ζηλωτὴς καλῶν ἔργων." Diese starke Betonung des Werkes wäre freilich völlig

rätselhaft und unmotiviert, wenn der Verfasser gegen eine nomistische Richtung kämpfte. Dann müßte man sagen, daß diese Betonung der guten Werke unpaulinisch wäre. Wenn dagegen Paulus einer antinomistischen Richtung gegenübersteht, so ist es vollkommen verständlich, daß er ebensogut die Unerläßlichkeit der guten Werke betont, ja, daß er sie als das Ziel Gottes und Jesu hinstellt, wie er in den Korintherbriefen in einem ähnlichen Gegensatz die Liebe über den Glauben als Christi letztes und höchstes Ziel stellt. Ist einmal zugestanden, daß Paulus nicht nur gegen den Nomismus, sondern auch gegen den Antinomismus zu kämpfen hatte, so fällt jeder Grund weg, diese auffallende Betonung der guten Werke als unpaulinisch zu verwerfen. Denn auffallend ist ja keineswegs die Forderung der guten Werke selbst, gesteht doch auch Holtzmann (S. 181) zu: „Nun ist ganz richtig, daß solche Stellen an sich nichts weniger als antipaulinisch sind." Auffallend ist vielmehr nur, daß in den Pastoralbriefen nicht mehr wie im Römer- und Galaterbrief das eigentliche Interesse ist, den Glauben zu begründen, sondern die guten Werke als Ziel des Evangeliums festzustellen.

Dieser Satz tritt daher an die Spitze des 1. Timotheusbriefes. 1, 5: „Das Ziel der Ermahnung ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben." Die παραγγελία bezieht sich auf V. 3 und wird V. 18 wieder aufgenommen. An dieser Stelle, nach V. 12–17, ist auch klar, daß zu der dem Timotheus aufgetragenen παραγγελία auch das Evangelium gehört, wie V. 5 ff. deutlich ist, daß das Gesetz dazu gehört. Der Verfasser sagt nicht εὐαγγέλιον, weil er ausdrücklich das Gesetz mit einschließen will, und er sagt auch nicht νόμος oder ἐντολή, weil er sagen will, was er später ausdrücklich hervorhebt, daß die Liebe nicht nur das Ziel des Gesetzes, sondern auch und gerade das Ziel der Gnade Gottes ist. So kann man also sagen, daß

παραγγελία „das Gesetz im Evangelium" ist (Holtzmann z. d. St.), oder besser, daß es das Evangelium ist, welches das Gesetz nicht aufhebt, sondern in sich schließt. Die Gnade Gottes und daher das Evangelium ist für Paulus nicht nur ein Quietiv, ein Glaubensmotiv, sondern ein Imperativ, ein Gebot. Paulinisch aber bleibt der Gedanke dadurch, daß dieses Gebot nicht zum Evangelium als dessen Ergänzung hinzutritt, sondern in ihm liegt: das Evangelium selbst ist Gesetz.[1]) Darum ist sein Ziel die Liebe, d. h. das gute Werk, wie es das Ziel des Gesetzes ist.

Daher wird auch die Gnade Gottes Tit. 2, 11 ff. als eine Erziehung beschrieben nicht sowohl zum Glauben als zu einem gerechten, frommen Leben, der Tod Christi als eine Erlösung von der Gesetzlosigkeit, also als Unterwerfung unter das Gesetz. Gereinigt wird das Volk dazu, damit es nach guten Werken trachte. Die Gläubigen sollen darauf bedacht sein, gute Werke zu treiben, Tit. 3, 8. Dies alles wäre freilich gesetzlichen Judaisten gegenüber im Munde des Paulus höchst befremdlich, antinomistischen Richtungen gegenüber hat Paulus auch in den Korintherbriefen nicht anders gesprochen.

Da die Askese an die Stelle der guten Werke tritt, so ist sie für den Verfasser nur ein Beweis, daß das gute Gewissen fehlt. Sie haben es von sich gestoßen, 1. Tim. 1, 19. Der Ausdruck ist schon Schleiermacher aufgefallen. „Paulus braucht das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung, wo das, was jemand von sich stoßen soll, auch in ihm gewesen sein muß" (S. 237). Es soll hier aber doch von denen verstanden werden, „die den Glauben und das gute Gewissen in sich hatten." Aber der Verfasser will gerade sagen, daß sie das gute Gewissen niemals gehabt haben. Durch die Gnade Gottes ist ihnen Vergebung und damit ein gutes Gewissen angeboten worden. Allein sie haben es nicht angenommen.

[1]) Beiträge XII, Heft 3, S. 151 ff.

Sie wollten kein gutes Gewissen haben. Vielmehr tragen sie ein Brandmal im Gewissen, 1. Tim. 4, 2. Wie ein Sklave oder ein Verbrecher ein Brandmal auf der Stirn hat, tragen sie in ihrem Gewissen das ungetilgte Bewußtsein einer früheren Schuld. Ihre Vernunft und ihr Gewissen ist befleckt, d. h. nicht nur ihre Selbstbeurteilung, sondern auch ihr ganzes Urteil ist befleckt, für sich selbst und für andere sehen sie als unrein an, was doch nicht unrein ist. Durch die asketischen Tendenzen wird für den Verfasser das verborgene böse Gewissen offenbar. Nur darum verbieten sie die Ehe und manche Speisen. Für Paulus ist das eine dämonische Lehre. Das scharfe Urteil ist oft aufgefallen, und man hat es für völlig unvereinbar mit 1. Kor. 7 erklärt. Allein Paulus spricht hier nicht von einer freiwilligen persönlichen Eheloſigkeit; ihr gegenüber wäre ein solches Urteil freilich völlig unpaulinisch, ja unchristlich, weil damit das ausdrückliche Urteil Jesu selbst Matth. 19, 12 umgestoßen würde. Er spricht aber von solchen, die anderen die Ehe als etwas Sündhaftes verbieten. Damit ist die christliche Freiheit bestritten, aber nicht nur dies, sondern damit wird eine positive göttliche Ordnung als sündhaft verworfen, und diese Umkehrung des moralischen Urteils im Namen der Frömmigkeit ist für Paulus nicht mehr nur eine menschliche, sondern eine dämonische Verirrung. Er selbst hat 1. Kor. 7, wo er die Eheloſigkeit über die Ehe stellt, die Ehe ausdrücklich als etwas moralisch Gutes bezeichnet, als Überwindung der πορνεία und die sexuelle Seite der Ehe als ὀφειλή. Jeder Zwang aber, der zur Ehe wie der zur Eheloſigkeit, ist für Paulus eine Zerstörung der christlichen Freiheit.

Daß die Irrlehrer einen Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen machen, beweist für den Verfasser, daß sie selbst nicht rein sind, denn für den Reinen ist alles rein. Und zwar ist es an der Richtung der Askese auch deutlich, wo ihre innere

Unreinheit liegt: es sind sinnliche sexuelle Triebe in ihnen nicht überwunden. Für den Verfasser liegt die normale Überwindung sündlicher Triebe im Glauben. Durch ihn kommt das reine Gewissen und das reine Herz zustande. Glaube und ein reines Gewissen gehören für ihn zusammen, ein Beweis, daß für ihn Glaube Gewißheit der Sündenvergebung ist. Mit dem guten Gewissen aber gehört das reine Herz zusammen.

Anstatt nun durch Glauben die sinnliche Begierde zu überwinden, halten sie sie durch eine naturwidrige Askese nur nieder. Dadurch wird sie nicht überwunden, sondern nur gehemmt, so daß sie nicht herausbricht. Innerlich ist sie geblieben. Darum bleibt auch das böse Gewissen, das Brandmal im Gewissen, selbst dann, wenn einstweilen die Sünden, die es anzeigt, Vergangenheit sind. Da es aber der Beweis dafür ist, daß sie immer noch nicht wirklich überwunden sind, sondern daß der Wille zu ihnen, durch Askese niedergehalten und verheimlicht, noch da ist, so besteht eben die Gefahr, ja die Notwendigkeit, daß er plötzlich einmal hervortreten wird, die Notwendigkeit, die der Geist jetzt schon sieht, denn Sünden, die nicht durch Glauben überwunden, sondern nur durch Askese versteckt sind, müssen einmal offenbar werden, 1. Tim. 5, 24.

Darum fehlt nun auch das gute Gewissen zur Ehe und überhaupt zum reinen Genuß der Natur. Da die Gegner selbst innerlich unrein sind, so wird ihnen das ganze Gebiet des Naturgenusses unrein. Sie üben nun nicht nur für sich selbst Askese, sondern zwingen auch die Gemeinde dazu. Die Folge davon, daß sie das gute Gewissen von sich stoßen, ist, daß sie auch am Glauben Schiffbruch gelitten haben. Für den Verfasser sind also Glauben und gutes Gewissen nicht dasselbe, sie gehören aber unlösbar zusammen, so daß mit dem einen auch das andere festgehalten oder aufgegeben wird. Das gute Gewissen haben „einige" mutwillig ab-

gewiesen. Sie wollen es nicht haben, sondern halten statt dessen an der geheimen bösen Lust fest. Den Glauben aber, das Vertrauen auf Gott, aus dem das gute Gewissen hätte entstehen können und sollen, hatten sie. Wenn sie ihn verlieren, so geschieht ihnen das wider ihren Willen. „Sie leiden Schiffbruch am Glauben," vgl. 1. Tim. 3, 8. Wie sie nun aber ihr böses Gewissen nicht eingestehen, sondern niederdrücken, so verbergen sie auch den Verlust des Glaubens, sie tragen einen Glauben zur Schau, den sie nicht haben, 1. Tim. 4, 2. Der ungeheuchelte Glaube, 1. Tim. 1, 5, wird daher ebenso gesucht, wie das gute Gewissen, welches hier eine ähnliche Bedeutung gewinnt wie im 2. Korinther- und Hebräerbrief. Die Askese und der erheuchelte Glaube geben den Schein der Frömmigkeit, dem die Kraft, d. h. das Werk, fehlt, 2. Tim. 3, 5.

Diese Psychologie der Irrlehre hat lebhaften Widerspruch hervorgerufen. Holtzmann wirft dem Verfasser vor: „Es gibt sich darin im allgemeinen dieselbe, aller spezifisch kirchlichen Polemik eignende, schablonenmäßige Behandlung der Gegnerschaft zu erkennen, welche auch darin so bezeichnend zu Tage tritt, daß die Häretiker ipso facto auch schlechte Menschen sind mit Brandmal im Gewissen und Flecken in der Seele" (153). „Die Sünde scheint mit Häresie und Heterodoxie fast einerlei zu sein" (178).

Bei solcher Kritik wird vergessen, daß der Verfasser seine Beschuldigungen beweist. Der Beweis liegt in der Askese seiner Gegner, die das gute Werk ersetzen soll. Daß aber seine Erklärung dieser Askese psychologisch unwahrscheinlich wäre, kann niemand sagen: es zeigt sich in ihr ein mächtiger psychologischer Scharfblick, dem die Religionsgeschichte immer wieder recht geben muß. Der so oft beobachtete innere Zusammenhang von Askese und Libertinismus ist hier psychologisch erklärt. Denn eine wirkliche Erklärung ist es doch

nicht, wenn man sonst immer von einem „Umschlagen" der Askese in Libertinismus redet. Ein solches „Umschlagen" wäre psychologisch völlig unerklärlich, wenn nicht in der Askese selbst die Ursache des Libertinismus verborgen wäre. Die Zuchtlosigkeit entsteht nicht aus der Zucht, keine Verirrung entsteht aus ihrem Gegenteil: wohl aber gibt es eine Art von Zucht, der es anzumerken ist, daß ihr, wenn auch nur unbewußt, die Zuchtlosigkeit zugrunde liegt, eine Zucht, die nicht Wille ist, sondern ein von Menschen sich selbst angetaner widerwillig und angstvoll übernommener Zwang. So steht es oft und so auch hier. Die Briefe geben darum durchaus kein in sich widerspruchsvolles Bild von den Gegnern, wenn sie neben den asketischen auch libertinistische Züge an ihnen hervorheben.

Die Irrlehrer schleichen in den Häusern herum und nehmen die Weiblein gefangen, die mit Sünden beladen und von mannigfachen Lüsten umhergetrieben sind, 2. Tim. 3, 6. Psychologisch ist gerade dieser Zug neben gesetzlicher sexueller Askese sehr begreiflich. Es wird ihnen in dieser Schilderung keine grobe Tatsünde nachgesagt, nicht einmal eine grobe Heuchelei. Der Zusammenhang zwischen sexueller Askese und der Vorliebe für diese Wirksamkeit braucht ihnen selbst gar nicht zum Bewußtsein zu kommen. Die nicht überwundene, nur niedergehaltene Sünde kommt in der unwillkürlichen Neigung, in dem instinktiven Sichhingezogenfühlen zu religiösem Verkehr mit solchen Frauen von selbst zum Vorschein. Die Gegner selbst gestehen sich den eigentlichen Grund ihres Treibens nicht ein, sondern täuschen sich durch einen scheinbaren Bekehrungseifer über ihre Vorliebe für solche Tätigkeit. Sie fühlen sich gerade zu solchen Frauen hingezogen, die eine ähnliche Vergangenheit hinter sich haben wie sie selbst. Die Psychologie der Irrlehrer und ihrer Anhänger stimmt miteinander überein. Gerade solche Frauen, in denen frühere Sünden noch als Schuld und darum auch noch als Lust

unüberwunden leben, schließen sich an sie an. Das ganze Verhältnis ist zunächst nicht etwa ein grober Sündenfall, aber eine psychologisch sehr begreifliche Selbsttäuschung und darum eine schwere Gefahr. Die Irrlehrer und ihre Anhänger glauben dieser Gefahr durch ihre sexuelle Askese überlegen zu sein. Für den Verfasser liegt aber darin gerade die Gefahr. Er beurteilt daher die sexuellen Dinge mit ernster Nüchternheit und großem Realismus. Die dreiste Sicherheit, mit der die Asketen sich selbst täuschen, wird zerstört. Die jungen Witwen sollen heiraten 1. Tim. 5, 14, der Bischof soll ein Weib haben, 3, 2; Tit. 1, 6. Ja, Timotheus selbst wird vor der Selbsttäuschung gewarnt, als wäre für ihn Keuschheit etwas Selbstverständliches: auch er muß im Verkehr mit den Frauen der Gemeinde vorsichtig bleiben. Diese Warnung kehrt immer wieder, 4, 12; 2. Tim. 2, 22; 1. Tim. 5, 2; 5, 22. Für ihn ist gerade derjenige in Gefahr, der sorglos und sicher ist und sich einbildet, sich nicht mehr hüten zu müssen, und es entspricht der Art des Paulus durchaus, daß er diese seine Meinung dem Timotheus gegenüber offen und rücksichtslos ausspricht. Das ist kein Mangel an Vertrauen zu ihm: welch ein großes Vertrauen schenkt er ihm doch sonst! aber es ist freilich eine Warnung vor sorglosem Selbstvertrauen. Es ist klar, daß wir hier wieder eine ähnliche Situation haben wie in Korinth. Für die Gegner gehört zur Freiheit vom Gesetz ein achtloser sicherer religiöser Verkehr mit den Frauen, der sich jeder moralischen Gefahr, die darin liegen könnte, überlegen dünkt. Sie bilden sich ein, durch ihre Askese das ganze sexuelle Gebiet mit all seinen Gefahren aus dem Gemeindeleben ausgeschaltet zu haben und täuschen sich, indem sie möglichst frei mit den Frauen der Gemeinde verkehren: diese Sicherheit meinen sie erworben zu haben. Es ist begreiflich, daß diese sorglose Sicherheit, hinter der unbewußt die Sünde liegt, gerade bei Juden, die den früheren Zwang

und die peinliche Zurückhaltung abgeworfen haben, nur noch rücksichtsloser sich geltend macht. Aus dem Gegensatz dagegen erklärt sich die vorsichtige Zurückhaltung, die der Apostel empfiehlt. Dieser unbesorgten Sicherheit gegenüber bekommt die jüdische Skrupulosität wieder ein gewisses Recht, welches er nun geltend macht. Deshalb darf man es nicht befremdlich finden, daß er auch den Timotheus vor Selbsttäuschungen im Verkehr mit den Frauen warnt. Angesichts des gefährlichen Treibens in der Gemeinde gerade mit seinem Schein von Frömmigkeit und Freiheit ist dieser nüchterne Realismus sehr verständlich.

Die ganze Bewegung ist eine Emanzipationsbewegung. Die Emanzipation der Frauen ist hier schon weiter vorgeschritten als in Korinth.

Das ist schon eine Wirkung der Irrlehrer. Die Frauen müssen daran erinnert werden, daß sie ihren Männern untertan sein sollen, 1. Tim. 2, 11 ff.; Tit. 2, 5. Das ist wieder ein Beweis, daß hier wie in Korinth eine antinomistische Richtung herrscht, die aus der Predigt von der christlichen Freiheit schließt, daß der natürliche Unterschied von Mann und Weib in der christlichen Gemeinde aufgehoben sei. Die Unterordnung der Frau unter den Mann begründet Paulus mit einer Erinnerung an Adam und Eva, die schon Schleiermacher unverständlich gefunden hat. Was für eine Bedeutung hat die Erinnerung an die Verführung Evas? Mit Recht weist jeder Text, der Parallelstellen anführt, auf 2. Kor. 11, 3 hin. Die Beziehung auf die Versuchungsgeschichte hat an beiden Stellen denselben Sinn. Sie ist ein Typus der Verführung, die auch jetzt gerade den Frauen gefährlich ist. Auch jetzt sind gerade die Frauen in der Gemeinde einer satanischen Verführung ausgesetzt, die mit der Verheißung der Erkenntnis lockt wie bei Eva. Die Frauen sind für diese Verführung besonders zugänglich, wie Eva.

Die Warnung Tit. 2, 5 „damit nicht das Wort Gottes geläſtert werde" – beweiſt, daß ſie ſich für ihre Emanzipation auf die chriſtliche Predigt beriefen. Sie dürfen wohl lernen, aber nicht öffentlich lehren, 1. Tim. 2, 11, und auch beim Lernen müſſen ſie zur Ruhe angehalten werden. Warum? Das zeigt 1. Tim. 5, 13. Denn dieſe Stelle kann nicht überſetzt werden: „ſie lernen träge ſein" (vgl. dagegen Holtzmann z. d. St.). Vielmehr iſt zu überſetzen: „Zugleich, da ſie müßig ſind, lernen ſie und gehen dazu in den Häuſern herum." Statt zu arbeiten laufen ſie herum, um ſich immer wieder durch Anhören des Wortes Gottes zu unterhalten. Der unbefriedigte Wunſch, immer neu zu hören und zu lernen, ſo fromm er zu ſein ſcheint, iſt für den Apoſtel kein gutes Zeichen. Er iſt nur ein Beweis, daß ſie ohne Erfolg hören. Wie das Forſchen, ſo hat auch das Hören den Zweck, zur Erkenntnis zu kommen. Sie kommen aber in ihrem haſtigen Suchen weder äußerlich zur Ruhe, noch innerlich zur Erkenntnis, aus demſelben Grunde, aus dem die Lehrer nicht zum Ziele kommen, nämlich, weil ſie mit dieſer unruhigen Lernluſt nur ihr Gewiſſen beſchwichtigen wollen. Das Lernen tritt bei ihnen an die Stelle des Glaubens und des Werkes. So führt es nicht zum Ziel. Es ſchafft weder Erkenntnis noch ein gutes Gewiſſen, und ein Ausdruck dieſer inneren Haltloſigkeit iſt die äußere Haſt.

Das Lernen tritt nicht nur an die Stelle des Glaubens, ſondern auch an die Stelle des Werkes: ſie ſind müßig. Sie entziehen ſich den natürlichen Pflichten der Frauen. Auch das gehört zur Frauenemanzipation. Die jungen Frauen müſſen an ihre Pflicht ihren Männern und Kindern gegenüber erinnert werden. Denn auch dieſe nächſte Liebespflicht verſäumen ſie, Tit. 2, 4. Die jungen Witwen müſſen dazu angehalten werden, zu heiraten und Kinder zu gebären. Das wollen ſie nicht, 1. Tim. 5, 14. Es handelt ſich auch hier

nicht nur um willkürliche Launen, sondern, wie die Warnungen vor Lästerungen zeigen, um eine Ehelosigkeit, die sie in der christlichen Lehre begründen. Das ist schon eine Folge der Lehre, die die Ehe verwehrt und damit ein Beweis, daß diese Lehre schon gegenwärtig in der Gemeinde vertreten wird. Der Erfolg, den die Forderung der Ehelosigkeit hat, gibt auch dem Apostel durchaus recht. Es gibt junge Witwen, die sich zur Ehelosigkeit verpflichtet haben und dieses Gelübde nachher doch nicht halten, 1. Tim. 5, 11. Sie tun das dann mit bösem Gewissen, und was gegen das Gewissen getan wird, das richtet sich für Paulus ja auch wirklich gegen Christus und wird zu einer objektiven Schuld. Tun sie es mit bösem Gewissen, so verleugnen sie damit den Glauben. Daher ist es gut, von jungen Witwen die Verpflichtung zur Ehelosigkeit gar nicht zu fordern, sondern sie vielmehr an solchen Gelübden zu hindern, sie gar nicht anzunehmen. Paulus fährt daher V. 14 fort: ich will, daß die jungen Witwen heiraten. Dieser Rat unmittelbar nach dem scharfen Urteil über den Wunsch der jungen Witwen nach der Ehe erklärt sich völlig aus der durch die Irrlehrer geschaffenen Sachlage: die Witwen werden zu der Verpflichtung zur Ehelosigkeit verführt. Eine Verführung ist das, weil nun ihr Verlangen nach der Ehe sie mit einem bösen Gewissen belastet, so daß es nun nach der Art, wie Paulus das Gewissen beurteilt, auch wirklich zur Schuld wird, indem es sie von Christus abtreibt.[1]) Deswegen sollen sie heiraten, damit dieser innere Widerstreit zwischen ihrem Christentum und ihrer Natur, an dem sie verderben, nicht erst entsteht. Aus dem Gegensatz gegen eine solche Askese, die doch immer wieder mißlingt, erklärt sich das Wort 1. Tim. 2, 15. Das Wort knüpft ebenso wie V. 11 an die Geschichte vom Sündenfall an: wie dem Mann die Arbeit, so ist der durch ihren

[1]) A. a. O. S. 29.

Wunsch nach Erkenntnis verführten Frau das Kindergebären auferlegt. Die guten Werke der Frau sind christlich erzogene Kinder. Für die Vertreter der Frauenemanzipation hat die Frau ihren Wirkungskreis in der Gemeinde, im Lernen, Lehren und Wirken in ihr. Für Paulus hat sie ihn in der Familie.

Neben der Frauenemanzipation regt sich in den Gemeinden eine Sklavenemanzipation. Die Sklaven werden an die Pflicht erinnert, ihren Herren die ihnen zukommende Ehre zu erweisen, „damit nicht der Name Gottes und die Lehre gelästert werde." Schon diese Bemerkung zeigt, daß ihr Christenstand und die Lehre, d. h. das Evangelium, für eine mögliche Unbotmäßigkeit der Sklaven könnten verantwortlich gemacht werden. Und dies erklärt sich, wenn die christlichen Sklaven in der christlichen Lehre die Berechtigung erblicken, sich ihren Herren nicht unterzuordnen. Die folgenden Worte zeigen nun, daß so etwas vorgekommen ist, und zwar nicht nur in vereinzelten Fällen als ganz individuelle Willkür, sondern als eine direkte Folge der Irrlehre. Die Irrlehrer sind eben ἀνυπότακτοι, sie wollen die Unterordnung in der Gemeinde überhaupt nicht. Auch die Sklaven, die christliche Herren haben, sollen diese darum, weil sie Brüder sind, nicht verachten, sie sollen sich nicht einbilden, daß damit das Herren- und Sklavenverhältnis aufgehoben sei, sondern ihnen nur noch mehr dienen. Nun fährt er fort: „Dieses lehre und vermahne. Wenn jemand anders lehrt und sich nicht hält an die gesunden Worte unsers Herrn Jesu Christi und an die der Frömmigkeit entsprechende Lehre, der ist aufgeblasen." Auch an dieser Stelle hat Schleiermacher den Zusammenhang vermißt. Er erklärt das in seiner Weise so, daß der Verfasser hier von Tit. 2, 15 auf 3, 9 überspringe. „Oder wenn Sie besser zu erklären wissen, wie er nun zum drittenmal auf das ἑτεροδιδασκαλεῖν kommt, soll es mir lieb sein" (S. 314). Das muß in der Tat erklärt werden. Wiesinger

weicht dem Einwurf Schleiermachers durch die Erklärung aus, „daß er hier, anknüpfend an das διδασκε und im Gegensatz dazu, eben deshalb nochmals auf die Heterodidaskalie kommt, um . . . . einen Zug, den der φιλαργυρία, besonders hervorzuheben." Damit ist in Wirklichkeit Schleiermacher recht gegeben, denn das ist in der Tat kein Zusammenhang. Auch Holtzmann kann hier keinen Zusammenhang finden. Hofmann erkennt an, daß ein Zusammenhang vorliegen müsse. Er konstruiert ihn so: „Die Sklaven soll er das rechte Verhalten gegen ihre Herren lehren, statt sich mit den Sonderlehren einzulassen, welche die Frömmigkeit für ein Erwerbsmittel ansehen." Inwiefern sind das Gegensätze, von denen das eine an die Stelle des andern tritt? Hofmann erklärt das so (S. 187): „Wenn Timotheus die Sklaven lehren und ermahnen soll, sich gegen ihre Herren richtig zu verhalten, so ist das, was er damit erzielt, kein offenbarliches, in die Augen fallendes, aber doch ein im göttlichen Gerichte sich belohnendes Gutestun, und es bringt ihm nichts ein, daß er es lehrt. So ist es also das rechte Widerspiel des Tuns jener Sonderlehrer." So kann man alle Gedanken miteinander verbinden, denn eine Logik, die gerade diese beiden Gedanken verbindet, ist damit nicht entdeckt. Alles, was Timotheus lehrt, bringt ihm nichts ein und lohnt sich nicht äußerlich, das gilt nicht nur von seiner Ermahnung an die Sklaven. Und doch hat Hofmann damit recht, daß die Worte „dieses lehre und ermahne" sich nur auf die Worte über die Sklaven beziehen könne und daß seine Lehre „das rechte Widerspiel des Tuns jener Sonderlehrer" sein müsse. Weiß sagt über den Zusammenhang nur: „Daß der Verfasser, zum Schlusse eilend, noch einmal auf die Lehrverirrungen kommt, von denen er ausging, kann nicht wunder nehmen." So? Warum denn nicht? Schleiermacher hat es doch wunder genommen! Natürlich braucht ein Brief nicht auf

eine logische Schnur gezogen zu sein. Aber die Nötigung hier, nach einem Zusammenhang zu suchen, liegt darin, daß die Worte: ταῦτα δίδασκε und εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ einander deutlich entsprechen. Auch Wohlenberg subsumiert 6, 3–16 einfach unter die Überschrift: Nicht reich werden wollen! Er kann sich aber nicht verhehlen, daß ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden besteht. „Die sich anschließende Ermahnung: diese Dinge lehre und ermahne, weist allerdings auf das Vorige, wird aber . . . auch in gewissem Gegensatz zum Folgenden stehen müssen." Bei der Erklärung berücksichtigt er nur diesen sehr unsicher behaupteten Gegensatz zum Folgenden, und nicht den von ihm selbst bestimmt erkannten Anschluß an das Vorhergehende.

Einzig Heydenreich hat hier den Zusammenhang erkannt, wofür er von allen anderen Exegeten getadelt wird. Weiß sagt zu seiner Erklärung: „Eine Verbindung mit dem Vorigen liegt weder darin, daß die sogenannten Irrlehrer eine falsche Freiheit predigen —." Warum denn nicht? Hofmann sagt: „Wenn nun der Apostel fortfährt ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει, so kann kein Zweifel sein, daß ταῦτα wie 4, 6. 11 auf das Vorhergehende zielt. Aber hieraus folgt nicht, daß man εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ übersetzen darf „wenn einer in diesem Stücke anders lehrt (so Heydenreich)". Er macht dagegen geltend, daß ἑτεροδιδασκαλεῖν hier „ebenso allgemein verstanden sein will wie 1, 3". Allerdings. Daraus folgt aber nur, daß die Sklavenemanzipation ein wesentliches, charakteristisches Stück der Irrlehre war, nicht ein vereinzelter, zufälliger Einfall Einzelner. Und das ist völlig begreiflich, wenn die Irrlehrer Antinomisten waren und das Wesen der Irrlehre in einer Entstellung der Freiheitspredigt bestand wie in Korinth. Der Zusammenhang legt diese Deutung so nahe, daß man sich wundern muß, warum sie immer wieder abgelehnt worden ist. Das erklärt sich aber

daraus, daß dieser Zug in keines der traditionellen Bilder von der Irrlehre hineinpaßt. Sind sie Juden und Nomisten, wie können sie dann eine Sklavenemanzipation gelehrt haben? Aber in das bisher gezeichnete Bild der Irrlehrer paßt dieser Zug sehr gut hinein, und er bestätigt darum auch dieses Bild von neuem.

Die Sklavenemanzipation ist ein feststehender Zug in der Freiheitspredigt der Irrlehrer. Darum kehrt die Polemik dagegen im Titusbrief wieder 2, 9. Auch dort gehört die Mahnung an die Sklaven zur Unterordnung unter ihre Herren zu der gesunden Lehre, die Titus vertreten soll. Gesund heißt die apostolische Lehre im Gegensatz zur Irrlehre. Also gefährdet auch nach dieser Stelle die Irrlehre die Subordination der Sklaven. Darum schließt auch diese Ermahnung wieder mit den Worten: „Damit sie die Lehre unsers Heilandes Gott in allen Stücken verherrlichen," V. 10. Um die Lehre handelt es sich. Durch Unterordnung dienen sie der göttlichen Lehre zum Schmuck. Durch Unbotmäßigkeit diskreditieren sie die Lehre, offenbar deshalb, weil sie mit Berufung auf diese Lehre sich dem Gehorsam entziehen. Wir finden also hier eine Fortsetzung der Bewegung, die wir schon in Korinth beobachtet haben. Es wird sich aber im Fortgang unserer Untersuchungen zeigen, daß eine prinzipiell begründete, weit verbreitete Sklavenemanzipation überhaupt im apostolischen Zeitalter vorausgesetzt werden muß.

Verstand man die christliche Freiheit einmal als Emanzipation, so wurde die Bewegung überhaupt revolutionär, und Spuren, daß sie nicht nur sozial, sondern auch politisch revolutionär war, ähnlich wie die Schwärmer der Reformationszeit, zeigen nun auch die Pastoralbriefe deutlich. Tit. 3, 1: „Erinnere sie, den Obrigkeiten und Regierungen untertan zu sein und zu gehorchen." Diese Erinnerung muß motiviert sein. Freilich ist es in der Exegese immer noch sehr gebräuchlich,

die Briefe wie theoretische Abhandlungen zu erklären, die nach einem logischen Schema disponiert sind. So sagt Wiesinger: „Nachdem der Apostel Kap. 2 dargelegt hat, welch ein Verhalten den Gliedern einer christlichen Gemeinde je nach Geschlecht, Alter und Stand gezieme, hebt er nun eine neue Reihe von Ermahnungen an, die sich auf das Verhalten der Christen überhaupt zur Obrigkeit und zu Nichtchristen im allgemeinen beziehen." Ganz ähnlich erklären Weiß, Wohlenberg und Hofmann. Dieser disponiert z. B.: „Worauf er seine Lehrtätigkeit richten soll, nämlich auf ein der gesunden Lehre entsprechendes Verhalten der Einzelnen je nach Alter, Geschlecht und Stand, 2, 1–15, und aller zumal gegenüber der nichtchristlichen Welt," 3, 1–8. Als wären die Briefe ethische Abhandlungen, die nach einem formalen Schema alle möglichen und denkbaren Fälle besprächen ohne Rücksicht darauf, ob diese Fragen durch die konkrete Situation der Gemeinden veranlaßt waren. Das ist ein Rest der alten dogmatischen Exegese, die nach allgemeingültigen Urteilen in den apostolischen Briefen sucht, nach solchen Gedanken, die auf jede Zeit anwendbar, an eine konkrete Situation nicht gebunden sind. An diesem Maßstabe gemessen ist die Ethik der Briefe freilich sehr lückenhaft, und das fordert dann immer wieder die Kritik heraus, die hier Stückwerk sieht. Haben wir es mit Briefen zu tun und nicht mit Abhandlungen, so muß die Exegese von der Voraussetzung geleitet sein, daß alles, was die Briefe enthalten, nicht in die Luft gesprochen, sondern durch die Lage und Aufgabe der Gemeinde veranlaßt ist. Hofmann empfindet denn auch dieses Bedürfnis. Aber er erinnert „an die in Kreta heimische Neigung zu Störungen des bürgerlichen Friedens". Aber wir haben entsprechende Ermahnungen bekanntlich auch sonst im Neuen Testament. Wiesinger bemerkt denn auch mit Recht, daß eine falsche Meinung über die Stellung des Christen zur heidnischen

Obrigkeit leicht entstehen konnte. Aber es handelt sich nicht um eine abstrakte Möglichkeit. Mögliche Konflikte gab es noch viele. Es ist von vornherein anzunehmen, daß die Briefe sich mit wirklichen und nicht mit möglichen Konflikten beschäftigen, und auch nicht nur mit ganz individuellen Einfällen Einzelner, sondern mit Fragen der Gemeinde, endlich auch nicht mit ganz grundlosen Stimmungen und Launen, über die sich nicht streiten läßt, sondern mit begründeten Tendenzen, d. h. mit Lehren. Man braucht ja auch nur an die Parallelen im Neuen Testament zu erinnern, um die Behauptung vorläufig zu rechtfertigen, daß es sich hier um eine allgemeinere Erscheinung handelt, und zwar um eine solche, die mit der christlichen Freiheitspredigt in Zusammenhang steht, 1. Petr. 2, 13–16. Diese Tendenzen finden sich, so gut wie die Sklavenemanzipation, als weit verbreitete Meinungen auch sonst, vgl. Röm. 13. Wir beschränken uns vorläufig auf die Pastoralbriefe.

An dieser Stelle heißt es: erinnere sie. Holtzmann bemerkt zu αὐτούς: „die Glieder der christlichen Gemeinde auf Kreta." Aber das ist zu allgemein. Es ist an die gedacht, an die sich Titus überhaupt wenden soll, 1. 9. 10, an die, die von den Gegnern irregeleitet sind. Sie müssen an dieses Gebot erinnert werden. Holtzmann erklärt mit Recht: „rufe wieder in das Gedächtnis zurück." Damit ist deutlich genug gesagt, daß sie diese Wahrheit vergessen haben. Nach ihrer Lehre ist die Christenheit vom Gehorsam gegen die Obrigkeit dispensiert. Sie sind ἀνυπότακτοι, die Pflicht der Unterordnung bestreiten sie grundsätzlich.

So erklärt sich nun auch 1. Tim. 2, 1 ff. Auch an dieser Stelle hat Schleiermacher den Zusammenhang vermißt (S. 294): „Nachdem nun über die Irrlehrer aufs neue nichts Ordentliches gesagt worden, springt er ganz plötzlich auf einen anderen Gegenstand über, nämlich das gemeinschaftliche Gebet.

Bemerken Sie doch bei dem gänzlichen Mangel jeder Spur von Verbindung das οὖν." Auch de Wette findet diese Verbindung unlogisch, und Hesse hat daraus geschlossen, daß wir hier eine von den „Fugen haben, in denen die Einzelstücke mit dem ursprünglichen Texte zusammenstoßen". Holtzmann findet das οὖν nur bei der Lesart παρακάλει sehr passend, sonst müßig. Hofmann erklärt sich den Zusammenhang so: „Wohl aber steht das, was der Apostel hinsichtlich des gemeindlichen Gebetes verlangt, zu dem vorher geltend gemachten Wesen der apostolischen Lehre in solchem Verhältnisse, daß er es auf Grund derselben von allen verlangen konnte." Warum aber gerade dieses Gebot vor allem aus dem Wesen des Christentums folgen sollte, ist schwer zu begreifen. Weiß erklärt: „Das οὖν kehrt also zu 1, 3 zurück und will besagen: Was nun den eigentlichen Gegenstand dieses meines Ermahnungsschreibens anlangt, so ist derselbe zunächst folgender." Alles Vorhergehende soll dagegen nur schriftliche Wiederholung des früher mündlich Gesagten sein. Nun erst fängt der Brief an. Abgesehen davon, ob dies wahrscheinlich ist, muß aber doch erklärt werden, warum denn das Folgende sein erstes und wichtigstes Anliegen ist, während es doch sonst die Bekämpfung der Irrlehrer ist. Hat das οὖν überhaupt einen Sinn, so sagt es, daß das Folgende nicht als etwas Anderes, Neues, Zweites zum Vorhergehenden hinzukommt, sondern daß es aus dem Vorhergehenden sich ergibt. Es ist nun in Kap. 2 nicht ganz allgemein vom Gebet oder vom Gemeindegebet die Rede. Vielmehr hat Baur richtig gesehen, daß hier der Universalismus betont wird (S. 18 f.): „Nachdem der Verfasser Kap. 1, 14 ff. den überschwenglichen Reichtum der die Sünder erlösenden göttlichen Gnade gerühmt hat, spricht er nun in der genannten Stelle besonders von dem Umfang derselben." Baur schließt daraus: „Diese nachdrücklichen Erklärungen setzen offenbar die entgegengesetzte

Behauptung voraus, daß die erlösende und seligmachende Gnade Gottes nicht allen Menschen bestimmt sei." Hiermit ist in der Tat, wenn man die Begründung in V. 5 beachtet, der beherrschende Gedanke getroffen. So erklärt denn auch Schlatter als den Grundgedanken: „Der gesunden Lehre entspricht, daß das Gebet von jeder eigensüchtigen oder sektenhaften Enge frei bleibe und daher für alle geschehe." Das Wort setzt also voraus, daß die Fürbitte in der Gemeinde nur für die Brüder geübt wird, daß sie über die Gemeinde nicht hinausgeht. Sie gilt nur den Gläubigen, aber nicht den Ungläubigen, nur der Gemeinde, nicht der Welt. Diese Beschränkung muß überwunden werden. Warum aber nennt er nun besonders die Könige? Auch dazu hat Schleiermacher den Kopf geschüttelt. Offenbar ist besonders die Obrigkeit von der Fürbitte ausgeschlossen worden. Sie ist ja heidnisch und regiert nur zu Unrecht über die Christen. Für den heidnischen Staat haben sie kein Interesse und kein Gebet übrig. Was geht der Staat die Gemeinde an? Sie steht von Gottes und Rechts wegen nicht unter ihm. Die Gemeinde ist von der Welt und besonders vom Reich der Welt frei — wie könnte sie für beide beten? „Ich bitte nicht für die Welt" — dieser Wille hat in der Gemeinde jene Deutung gefunden. Dem Reiche Gottes steht echt jüdisch das römische Reich, das Reich des Kaisers gegenüber.

Daß das nicht recht ist, folgert Paulus aus dem Vorhergehenden, d. h. aus der παραγγελία, die er V. 18 dem Timotheus aufträgt. Worin besteht nun die παραγγελία? Zunächst gehört zu ihr das, was V. 5—11 über das Gesetz gesagt worden ist. Aber was soll nun V. 12—17 im Zusammenhang? Der Anschluß an die Worte über das Gesetz und der Zusammenhang mit dem Folgenden scheint gleich schwierig. Auch hierauf hat Schleiermacher zuerst aufmerksam gemacht (S. 290): „Wie kommt aber die ganze mit

dieser müßigen Erinnerung beginnende Stelle V. 12–16 hierher? .... Was für eine Veranlassung kann Paulus gehabt haben, hier so besonders seines ehemaligen gegen das Christentum feindlichen Betragens zu gedenken?" Eine gewisse Übereinstimmung über den Zusammenhang hat sich ausgebildet. Holtzmann formuliert das so: „Die Herrlichkeit dieses Evangeliums weist der Verfasser nun an seinem eigenen Beispiel nach. Die Irrlehre hat es mit unfruchtbaren Spekulationen zu tun, das Evangelium aber hilft Sündern zum Leben." Ganz ähnlich faßt Weiß den Zusammenhang auf: „Die Summe des Evangeliums, entwickelt an der eigenen Erfahrung des Apostels .... um den unfruchtbaren Spekulationen der ἑτεροδιδασκαλοῦντες gegenüber das Evangelium als die Verkündigung des Rettungsweges für alle Sünder zu charakterisieren." Soviel ist ja aus V. 16 klar, daß Paulus sich selbst als Beispiel der göttlichen Gnade hinstellt. Aber der Gegensatz ist noch nicht deutlich: statt unfruchtbarer Spekulationen die göttliche Gnade. Das hat nur dann Sinn, wenn diese unfruchtbaren Spekulationen die Gnade Gottes bestritten. Und warum nennt Paulus sich selbst als Beweis der göttlichen Gnade? Es ist freilich sehr modern, die eigene „innere Erfahrung" als Beweis für die Gnade Gottes zu zitieren, aber Paulus tut das sonst nicht. Ihm ist das Kreuz Christi der Beweis dafür, daß Gottes Gnade und nicht Spekulationen den Inhalt des Evangeliums bilden. Dieser allgemeine Gedanke genügt also nicht zur Erklärung des Zusammenhanges. An den Worten des Apostels fällt nun noch etwas anderes auf, nämlich die Schärfe der Selbstbeurteilung des Apostels, „die wunderlichen Selbstbeschimpfungen hier", sagt Schleiermacher (290). Freilich das unmittelbare Nebeneinander und Ineinander höchsten Selbstbewußtseins und tiefster Demut, das sich in diesen Briefen ausspricht, ist überhaupt charakteristisch für Paulus. Es ist im eigentlichen

Sinne wunderbar, aber gleichwohl eine geschichtliche Tatsache. Aber damit ist noch nicht erklärt, warum Paulus sich hier so ausspricht. Die Gnade, die Christus an ihm bewiesen hat, wird mit den Worten bekannt: zuverlässig ist das Wort und aller Annahme wert, daß Christus Jesus in die Welt kam, Sünder zu retten. Schon die Versicherungsformel, die in den Briefen wiederkehrt, weist darauf hin, daß dieser Glaube bestritten ist. Paulus hat die Gnade Gottes erfahren, obwohl er ein Lästerer, Verfolger und Frevler war: er war ein Christenverfolger. Der Zusammenhang läßt sich begreifen, wenn die Irrlehrer eine Gnade, die solche Sünder rettet, nicht nur über ihren Spekulationen zu predigen vergessen, sondern auch bestritten hätten. Nimmt man dies an, so ergibt sich folgender Gedankengang. Zur παραγγελία gehört ein richtiges Verständnis des Gesetzes und ein richtiges Verständnis der Gnade. Beides fehlt den Irrlehrern. Sie bestreiten die Geltung des Gesetzes für die Gemeinde, in ihr herrscht völlige Freiheit vom Gesetz, auch die Sünder stehen nicht unter ihm. Dieser falschen Lehre vom Gesetze entspricht auch eine Entstellung der Lehre von der Gnade. Denen, die draußen sind, gilt keine Gnade. Wir hätten dann einen konsequenten Dualismus: die, die in der Gemeinde sind, stehen nicht unter dem Gesetz; die, die draußen sind, stehen nicht unter der Gnade. Sie teilen die Leute in Erwählte und Verworfene ein: den Erwählten gilt kein Gesetz, den Verworfenen keine Gnade, die Gemeinde ist frei, die Welt verdammt. Der Gemeinde steht das Reich der Welt gegenüber, und das ist das römische Reich. In dieser Überzeugung verwerfen sie das Gebet für die Welt und speziell für die römische Obrigkeit. Nun führt Paulus sich selbst als einen Beweis für die rettende Gnade Gottes an. Er hat selbst zur Welt gehört, er war nicht nur ein Ungläubiger, sondern ein Feind der Gemeinde, und doch ist er gerettet worden. Er war ein

Christenverfolger wie der römische Kaiser. So ist er ein Beweis für die Gnade, die die Sünder rettet. Daher hat das σώζειν, das Retten, und der rettende Gott in den Briefen eine so große Bedeutung. Nun wird verständlich, daß das Gebet für alle Menschen aus dem Erlebnis des Paulus gefolgert werden kann.

Die Gegner lehrten nicht die Verwerfung aller Menschen, die zur Zeit nicht in der Gemeinde waren, aber sie müssen gelehrt haben, daß es Menschen gebe, die um ihrer Sünde willen von der göttlichen Gnade ausgeschlossen seien. Darum sagt Paulus, daß er von den Sündern der erste sei. Ist irgend jemand wegen vergangener Sünden von der Gnade Gottes ausgeschlossen, so ist er es. So erklärt es sich auch, daß Tit. 3, 5 geleugnet wird, daß die Erwählung und Errettung ihren Grund in den Werken der Gerechtigkeit habe.

Ein Beweis dafür, daß die Emanzipationsbewegungen in der Gemeinde mit dualistischen Gedanken zusammenhängen, liegt auch in Tit. 3, 3. Die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit steht hier neben der Pflicht der Sanftmut gegen alle Menschen, und sanftmütig gegen alle Menschen müssen sie sein, weil sie selbst einst nicht besser waren wie sie, und nur durch die Menschenliebe Gottes aus ihren Sünden errettet worden sind. Diese Errettung der Gemeinde aus der Sünde ist ein Beweis dafür, daß die Gnade Gottes aus der Sünde errettet. Darum wird auch die Gnade Gottes hier Philanthropie genannt, Menschenliebe im Unterschiede von der Liebe zu den Christen. Wird nun mit dieser Erinnerung an die errettende Menschenliebe Gottes der Gehorsam gegen die Obrigkeit begründet, so muß er verweigert worden sein mit Berufung auf die Verwerfung der Welt und speziell des Reiches der Welt. Darum wird auch daran erinnert, daß Jesus Christus sein Bekenntnis vor Pontius Pilatus abgelegt hat, vor dem Vertreter des römischen Reiches, 1. Tim. 6, 13.

Darum wird Gott der König der Könige und der Herr der Herren genannt. Derselbe Zusammenhang scheint 2, 11 vorzuliegen. Meist allerdings faßt man hier den Zusammenhang so auf, daß die vorhergehenden Ermahnungen begründet werden mit einer Berufung auf das sittliche Ziel der Gnade Gottes. Wie erklärt sich dann aber der Hinweis auf das universale Ziel der Gnade Gottes? Schlatter erklärt das mit Rücksicht auf die Zahl der Stände, die vorher genannt sind. „Weil sie für alle sich geoffenbart hat, besteht die Gemeinde nicht aus diesem oder jenem Stand, sondern vereinigt in sich alle." Aber wie anders könnte der Gedanke, daß die Gemeinde aus diesem oder jenem Stande allein bestehe, in ihr aufgetaucht sein, als so, daß man die Standesunterschiede in ihr überhaupt nicht gelten lassen wollte? „Alle" Menschen — das bezieht sich zurück auf das unmittelbar vorhergehende „alle". Unter allen sollen sie die Lehre verherrlichen, weil die Gnade allen erschien. Soll dies die vorhergehenden Gebote begründen, so haben sie die Emanzipation vom Gehorsam und die Rücksichtslosigkeit gegen die Welt damit begründet, daß die Welt verworfen ist. Dann ist hier die Erinnerung an die universale Gnade Gottes an der rechten Stelle.

Wir haben also in den Gemeinden eine Emanzipationsbewegung, die sich mit dualistischen Gedanken begründet.